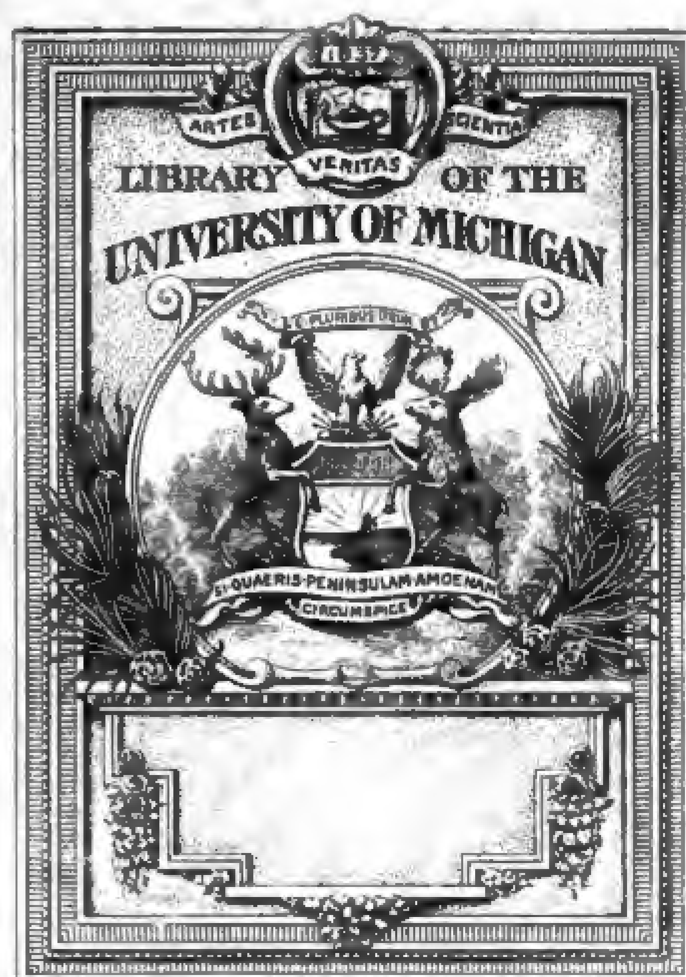
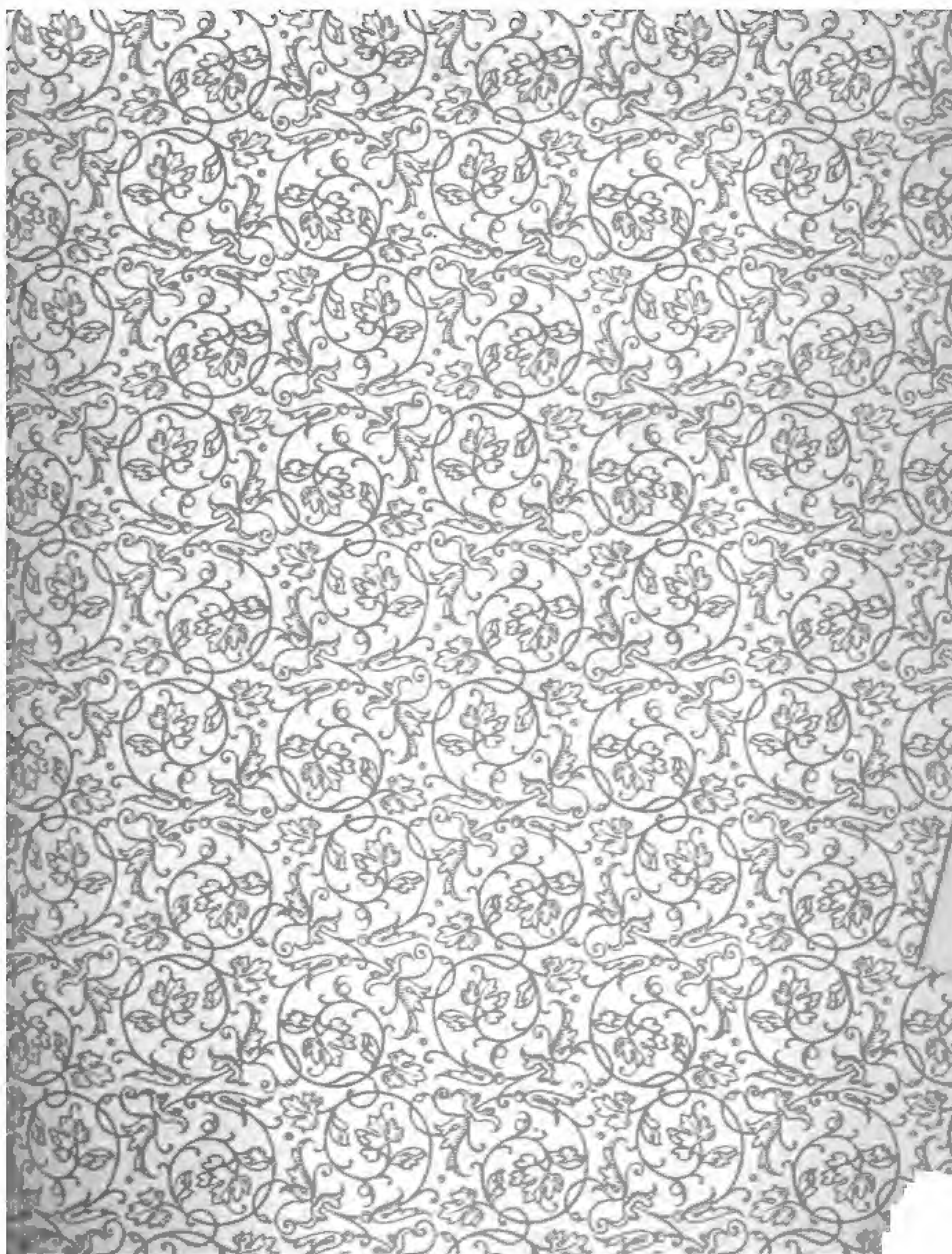



ARTES
VERITAS
SCIENTIA
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



JOURNAL ASIATIQUE



SEPTIÈME SÉRIE

TOME XV

JOURNAL ASIATIQUE

OU

RECUEIL DE MÉMOIRES

D'EXTRAITS ET DE NOTICES

RELATIFS A L'HISTOIRE, A LA PHILOSOPHIE, AUX LANGUES
ET A LA LITTÉRATURE DES PEUPLES ORIENTAUX

RÉDIGÉ

PAR MM. BARBIER DE MEYNARD,
CHERBONNEAU, CLERMONT-GANNEAU, DEFRÉMERY, J. DERENBOURG, DUGAT,
DULAURIER, FEER, FOUCAUX, GUYARD, HALÉVY,
OPPERT, REGNIER, RENAN, SANGUINETTI, E. SENART, ETC.

ET PUBLIÉ PAR LA SOCIÉTÉ ASIATIQUE

SEPTIÈME SÉRIE

TOME XV



PARIS

IMPRIMÉ PAR AUTORISATION DE M. LE GARDE DES SCEAUX

A L'IMPRIMERIE NATIONALE

M DCCC LXXX

JOURNAL ASIATIQUE.

JANVIER 1880.

NOTICE

SUR

LES CARACTÈRES PHÉNICIENS

DESTINÉS À L'IMPRESSION

DU *CORPUS INSCRIPTIONUM SEMITICARUM*.

I.

Faut-il, dans un recueil d'inscriptions sémitiques, employer les caractères originaux, phéniciens, hébraïques, palmyréniens, ou doit-on adopter une transcription uniforme, sans rapport avec la physionomie réelle des monuments? Cette question vient d'être tranchée : à la demande de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, et sur la proposition de M. Renan, l'Imprimerie nationale a fait graver un nouveau caractère phénicien à l'usage du *Corpus inscriptionum semiticarum*.

Cette mesure introduit un élément nouveau dans l'épigraphie sémitique. Jusqu'à présent, on s'était contenté de transcrire le phénicien en lettres hé-

braïques modernes; mais l'écriture hébraïque, quelque analogie qu'elle ait avec l'alphabet phénicien, correspond à une période différente de l'histoire du langage; elle emploie des lettres finales qui préjugent, dans bien des cas, les questions, en mettant entre les mots des séparations que le phénicien ne marque pas toujours, et elle est inséparable de tout un attirail qui est contraire à l'esprit de la langue et de l'écriture phéniciennes. Une langue ne peut bien être rendue que par l'écriture qu'elle s'est donnée; c'est un principe de plus en plus généralement admis, et l'on n'a fait qu'appliquer au phénicien ce qui se pratique journellement pour les autres langues anciennes.

Ce principe est surtout important pour l'étude des inscriptions. Sans doute, c'est sur le monument seul qu'on peut étudier avec fruit, mais l'aspect même des caractères qui l'accompagnent n'est pas indifférent. Bien souvent, l'original est mutilé, ou d'une lecture difficile; c'est un document qui a besoin d'être éclairé et contrôlé; la transcription elle-même n'est, en réalité, qu'une interprétation; il faut que l'œil soit guidé. Or on juge bien mieux de la valeur d'une leçon, les idées jaillissent tout autrement, quand on a sous les yeux les formes véritables des lettres, et qu'on peut les comparer sans cesse à l'original.

Il serait même désirable qu'on pût appliquer ce procédé, non seulement aux inscriptions, mais, dans une certaine mesure, à tous les textes anciens. Les

livres de l'Ancien Testament n'ont pas été écrits, pour la plupart, avec les caractères que nous leur prêtons. L'écriture du manuscrit original devait se rapprocher beaucoup du phénicien, ou du moins de cet alphabet araméen qui en dérive, et que nous voyons usité en Égypte à l'époque persane et jusque sous les Ptolémées. Pour bien comprendre comment certaines fautes ont pu s'y introduire, il faut se représenter le texte sous son aspect primitif; tant qu'on ne le fera pas, la moitié des conjectures et des corrections porteront à faux.

Les études sémitiques ne peuvent donc que gagner à s'affranchir quelque peu du joug de l'hébreu. Loin d'effaroucher le lecteur, des caractères plus vivants le satisferont davantage. S'ils ont l'inconvénient, au point de vue typographique, d'être irréguliers, ils parlent plus aux yeux; ils sont plus distincts et s'écartent moins des formes de nos lettres.

Peut-être ne sera-ce pas un des moindres mérites du *Corpus* d'avoir fait passer les lettres phéniciennes des planches dans le texte. Nous ne doutons pas que leur emploi, tout en facilitant l'intelligence des inscriptions, ne contribue beaucoup à familiariser avec ces questions ceux qu'intéressent les études sémitiques.

II.

C'est la première fois que l'écriture phénicienne reçoit une application aussi générale. On avait des caractères phéniciens pourtant. L'Imprimerie nationale en possédait déjà deux; l'Imprimerie impériale de Vienne un, comprenant plusieurs variantes pour chaque lettre. Nous n'en connaissons ni à Oxford, ni à Saint-Pétersbourg; mais, à Parme, on possède encore ceux qui ont été gravés par Bodoni.

Peut-être ne sera-t-il pas sans intérêt de jeter un coup d'œil sur l'histoire de ces différents alphabets, et sur les progrès qui ont marqué chacun d'entre eux, car on n'arrive pas du premier coup à reproduire exactement un alphabet étranger. Les perfectionnements successifs qu'a reçus l'écriture phénicienne dans la typographie, ont suivi une marche parallèle à la connaissance de la langue.

A vrai dire, on n'a jamais entièrement perdu la trace du phénicien. Mais qu'entendait-on sous ce mot encore au XVIIe siècle? Le plus souvent, c'était du samaritain, ou bien des alphabets de basse époque, du nabatéen et du chaldéen.

Rien n'est curieux comme de parcourir les recueils d'écritures anciennes auxquelles le XVIe et le XVIIe siècle ont donné naissance. Le *Traité des langues étrangères*, publié par Colletet le jeune, en 1660, justifie, dans une certaine mesure, les satires de Boileau et ses sarcasmes contre les « pédants » qu'il avait personnifiés sous les traits de Colletet.

Colletet nous donne, à la suite, deux ou trois alphabets phéniciens.

Voici quels arguments il invoque pour prouver l'authenticité de l'un d'entre eux : « Quelques écrivains, dit-il, ont voulu faire passer cet alphabet pour un alphabet syriaque ; mais j'ay plustost opinion qu'il est ou phénicien ou ionique, parce qu'on forme les caractères de gauche à droite. » Voici maintenant les noms de ces lettres « pour contenter la curiosité de ceux qui voudraient apprendre cette langue » : *Alcmon, Bendi, Cathi, Delphim, Ephoti, Foiti, Gaipoi, Hetim, Joethi, Kiti, Lechim, Malatil, Nabeloti, Oithi, Porzeth, Quitolath, Rasith, Salati, Tothimus*, etc. Ces noms répondent dignement aux caractères qu'ils représentent. Ce n'est pas à dire qu'on ne trouve dans ce tableau certaines ressemblances avec l'alphabet phénicien. Colletet n'avait pas inventé ces formes ; il les avait empruntées pour la plupart à Theseus Ambrosius[1], qui les avait prises lui-même aux grammairiens arabes du moyen âge. Mais tout cela est jeté pêle-mêle dans un cadre absolument différent du phénicien, sans aucun sentiment paléographique, par des hommes qui étaient préoccupés de retrouver dans ces lettres autre chose que ce que nous y chercherions. Il était d'ailleurs impossible de saisir l'esprit d'une écriture qu'on ne comprenait pas. Il n'y a rien à en tirer pour la science.

[1] *Introductio in chaldaicam linguam, syriacam atque armenicam, et decem alias linguas. Characterum differentium alphabeta, circiter quadraginta, exhibens*, etc., *Theseo Ambrosio authore*, 1539, in-4°.

L'honneur d'avoir retrouvé la langue et l'alphabet phéniciens appartient à l'abbé Barthélemy. Dans un de ces mémoires, longs de quelques pages à peine, dont il avait le secret, et qui jetaient tant de lumière sur toutes les questions auxquelles il touchait, il posa les vrais principes de l'épigraphie phénicienne, et il appliqua, le premier, au déchiffrement d'une langue perdue, la méthode que nous pratiquons encore aujourd'hui. Les *Réflexions sur quelques monuments phéniciens, et sur les alphabets qui en résultent*, furent lues à l'assemblée publique de l'Académie des inscriptions et belles-lettres du 12 avril 1758. On voudra bien me permettre d'en reproduire ici les premières lignes. Elles indiquent très nettement la nature de la réforme introduite par l'abbé Barthélemy:

«J'entreprends, disait-il, d'expliquer des monuments qu'on avait laissés dans l'obscurité, ou sur lesquels on n'avait répandu que de fausses lumières; j'entre dans une route entourée de pièges, et couverte de vestiges trompeurs; j'ai cru les voir et les éviter; j'ai cru qu'après plusieurs années d'un travail obstiné, il m'était enfin permis de le soumettre au jugement des savants.

«Je chercherai, par préférence, à fixer la valeur des lettres phéniciennes; la plupart de ceux qui s'étaient proposé le même objet semblent avoir fait ce raisonnement : les anciennes lettres grecques suivant Hérodote[1], et les monuments que nous avons

[1] Lib. V, cap. LVIII.

sous les yeux, venaient de Phénicie; or, les lettres samaritaines ne diffèrent pas des anciennes lettres grecques; par conséquent, les lettres phéniciennes ne doivent pas différer des samaritaines. Ils voyaient sur des médailles, frappées en Phénicie, des lettres qui ressemblaient aux samaritaines; nouvelle preuve, disait-on, que les unes et les autres sont les mêmes. Sur un pareil fondement, Scaliger [1] et Bochart [2] ont donné le nom de samaritain et de phénicien au même alphabet; d'autres, comme Édouard Bernard [3] et le P. de Montfaucon [4], pour rendre leur alphabet plus riche et plus général, ont joint aux caractères samaritains des formes de lettres tirées des médailles phéniciennes ou puniques; mais l'explication qu'on avait donnée de ces médailles étant souvent arbitraire, il est aisé de voir à quelle erreur s'exposent ceux qui, au lieu de travailler sur les monuments mêmes, ne consultent que les alphabets publiés jusqu'à présent.

« Dans des langues où l'altération d'un seul trait change très souvent la valeur d'une lettre, où le changement d'une lettre dénature un mot entier, on ne saurait être trop attentif à constater et déterminer avec précision la forme de chaque caractère en particulier. Les lettres phéniciennes ne sont pas essentiellement distinguées des samaritaines; mais

[1] *Animadv. in chronic. Euseb.*, p. 110.

[2] *Geograph.*, p. 451.

[3] *Orb. Erud. liter.*, etc.

[4] *Palæogr. græc.*, p. 122.

la plupart ont, suivant la différence du pays et des temps, éprouvé tant de variations, qu'on perd bien souvent la trace de leur origine. Ainsi, un alphabet phénicien ne doit pas être uniquement fondé sur le rapport de ses éléments avec ceux des alphabets connus, il faut le tirer du sein même des monuments qui s'offrent à nos yeux; et, par une conséquence nécessaire, il faut le varier suivant que les monuments présentent une écriture différente : or les découvertes faites dans ces dernières années sont très propres à faciliter ce travail. »

Par l'étude directe des monuments et par leur comparaison, Barthélemy parvint à reconstituer un alphabet où on ne relève qu'une ou deux erreurs; encore, l'une d'elles, la confusion du *iod* avec le *hé*, vient-elle d'une particularité grammaticale qu'il ne pouvait connaître. Il alla plus loin encore, et il distingua dans l'écriture phénicienne des nuances différentes, correspondant à des différences géographiques, et il en dressa un tableau qu'on a pu compléter, mais auquel nous n'avons aucun changement à apporter.

Ce mémoire, qui n'a pas trente pages, a fait rentrer le phénicien dans la catégorie des langues connues, et lui a donné une place dans la typographie orientale.

Le premier alphabet phénicien imprimé dont nous ayons connaissance, date du commencement du siècle. C'est celui qui a été gravé à Parme par Bodoni.

On lit au-dessous du portrait de ce graveur célèbre le distique suivant :

> Hic ille est Magnus, typica quo nullus in arte
> Plures depromsit divitias, veneres.

Cet éloge est juste, dans sa première partie du moins ; la collection des caractères anciens gravés par Bodoni, et qu'il a réunis dans son *Manuale tipografico*[1], est d'une richesse merveilleuse. Elle comprend deux caractères phéniciens : l'un, très fort, dont la gravure se compose d'un creux limité par un trait en relief ; l'autre, plus faible, qui est gravé au trait, et un caractère punique, ou néo-punique, comme l'on dirait aujourd'hui. Bodoni semble avoir pris pour modèle, autant qu'on en peut juger d'après la forme de ses caractères, l'inscription bilingue de Malte qui avait fourni à Barthélemy la clef de l'écriture phénicienne. Son phénicien toutefois ne figure pas dans la première édition, qui parut en 1804 ; il ne se trouve que dans la seconde, qui fut publiée après sa mort, par sa veuve, en 1818. Nous ne croyons pas qu'il en ait jamais fait d'autre usage ; Bodoni travaillait pour l'amour de l'art. Son ambition était de réunir et de mettre entre les mains des savants les alphabets de toutes les langues connues, pour en faciliter l'étude. Il fit présent au gouvernement français d'une fonte du grand caractère phéni-

[1] *Manuale tipografico* del Cav. Giambattista Bodoni. Parma, pressa la Vedova, 1818, 2 vol. in-4°.

cien, qui parut dans la *Description de l'Égypte*[1]. Ce sont ces caractères que nous reproduisons ici.

PHÉNICIEN DE BODONI.

Corps 14.



Au point de vue de la perfection de la gravure, ce caractère phénicien laisse peu à désirer. Mais la fantaisie y occupe une trop large place. Guidé par des raisons d'élégance typographique, Bodoni a donné aux lettres trop de régularité; elles sont toutes égales; elles se terminent même par de véritables boulons. On ne trouve rien qui y ressemble tant soit peu

[1] *Description de l'Égypte*, État moderne, II, deuxième partie. — *Mémoire sur le Meqyâs de l'île de Roudah*, p. 213-214. Alphabet comparatif des caractères phénicien, samaritain, grec, etc. et coufique.

parmi les inscriptions. Les légendes de certaines monnaies juives présentent seulement, à l'extrémité des lettres, de petits renflements qui peuvent expliquer cette exagération absolument contraire à l'esprit de l'écriture phénicienne.

Le défaut d'exactitude est encore plus sensible dans son alphabet néo-punique. Bodoni a vu des chiffres, des 3, des 4, des feuilles de lierre, des cœurs, là où nous voyons des lettres qui n'ont que peu de ressemblance avec ces objets.

On ne saurait s'en étonner. Si le phénicien n'était que peu connu à l'époque de Bodoni, les inscriptions néo-puniques étaient lettre close; d'ailleurs leurs formes irrégulières se prêtaient encore beaucoup moins aux exigences de la typographie. Nous ne croyons pas que le caractère néo-punique de Bodoni ait jamais été employé en dehors de son spécimen.

L'Imprimerie impériale de Vienne possède, comme celle de Paris, une fonte du caractère phénicien de Bodoni. Elle en a même fait faire une réduction qui ne manque pas de grâce[1].

Mais, en dehors de ces deux alphabets, elle en possède un, plus récent, et qui lui appartient en propre[2]. Nous regrettons de ne pas pouvoir le mettre en regard de nos alphabets. Cet alphabet, qui est de beaucoup supérieur à ceux dont il a été question jusqu'ici, est, par certains côtés, le meilleur que l'on possède. Les lettres y sont traitées largement, et on

[1] *Schriftproben der k. k. Hof- und Staatsbuchdruckerei in Wien,* in-fol.
[2] *Ibid.*; voy. Ballhorn, *Grammatogr.* London, Trübner, 1861, in-8°.

en a bien saisi l'esprit; il possède même deux ou trois variantes pour chacune d'entre elles. Il a pourtant un grave défaut. Ces lettres ne sont pas toutes tirées de la même inscription, et appartiennent à des époques différentes; il en résulte une sorte d'incohérence qui enlève à cet alphabet la vie et le mouvement que doit présenter toute écriture. Différents autres caractères appartenant à la même famille sont venus se joindre depuis à cet alphabet. On trouvera dans le Ballhorn, à la suite de l'alphabet phénicien, un alphabet néo-punique incomplet, un en hébreu carré, un araméen, un palmyrénien et d'autres encore. Ce sont ceux que l'on trouve employés dans le Journal de la Société asiatique allemande. Nous ne savons toutefois s'ils proviennent du même établissement que le caractère phénicien.

L'examen des caractères de Vienne terminé, arrivons à ceux de l'Imprimerie nationale.

Le premier en date est celui qui a été gravé par les soins du duc de Luynes, sur le modèle des inscriptions phéniciennes de Chypre, pour son ouvrage sur la Numismatique des satrapies qui parut en 1846. La libéralité de son auteur en a depuis doté l'Imprimerie nationale. Il suffit de comparer l'alphabet de Bodoni à celui du duc de Luynes pour se rendre compte des progrès accomplis par les études sémitiques pendant les trente ans qui les séparent. Peut-être même ce dernier est-il le plus gracieux de nos alphabets phéniciens. Les lettres ont une forme élancée et accusent nettement les pleins

et les déliés. On y reconnaît le sens artistique du duc de Luynes et sa profonde intelligence de l'écriture phénicienne. On sait d'ailleurs qu'il avait conçu le projet de faire un recueil d'inscriptions phéniciennes, et que toutes ses publications étaient autant de travaux préparatoires dont il conservait soigneusement les matériaux.

PHÉNICIEN DU DUC DE LUYNES.

Corps 18.

Son alphabet néanmoins se prêterait mal à un emploi aussi général. Les inscriptions de Chypre ont un cachet trop particulier pour pouvoir servir de type classique au phénicien. C'est un embranchement qui s'écarte trop de la grande ligne de l'écriture phénicienne. Peut-être même le duc de Luynes en a-t-il exagéré les particularités. Les *aïn* 𐤏 et les *tet* 𐤈 s'ouvrent en forme d'agrafe d'une manière qui n'est pas naturelle. Les queues ont des renflements trop brusques, ou sont trop aiguës. On dirait des clous d'acier. Le *vau* 𐤅, le *hé* 𐤄, le *phé* 𐤐, sont tout à fait manqués.

D'ailleurs, la longueur presque excessive des lettres les rend d'un usage difficile, en nécessitant trop d'intervalle entre les lignes; aussi, le caractère de Luynes a-t-il été moins usité qu'un autre qui est à peu près de la même époque.

PHÉNICIEN DE M. DE SAULCY.

Corps 13.

Cet alphabet, qui porte en typographie le nom de phénicien corps 13, était en réalité le seul, jusqu'à ce jour, qui eût été gravé pour l'Imprimerie nationale. Là en est le grand mérite. C'était une innovation hardie, en même temps qu'une œuvre de science. Il fut gravé, en 1847, par Ramé père, d'après les indications de M. de Saulcy, à la suite de

la découverte de la grande inscription de Marseille. Il est beaucoup plus riche que le précédent, et possède, pour chaque lettre, trois, quatre et jusqu'à cinq formes différentes, parmi lesquelles on peut choisir. Il se prête particulièrement bien à rendre le caractère des inscriptions d'Afrique. On sent qu'il a été fait sous la direction d'un homme parfaitement maître de toutes les finesses de l'épigraphie phénicienne. Il a été employé à différentes reprises, soit par M. de Longpérier, dans le *Musée Napoléon III* (*sarcophage d'Es'munazar*, texte et planche XVI), soit au *Journal asiatique*, notamment pour la publication des inscriptions de Carthage qui figuraient, dans la collection du Bey de Tunis, à l'Exposition universelle de 1867. Pour en trouver le défaut, il faut le comparer non pas à l'alphabet du duc de Luynes, mais à celui de Bodoni, qui est, malgré son imperfection, l'œuvre d'un des maîtres de la gravure. Il est trop maigre et mal calibré.

D'ailleurs, cette grande variété de formes, qui présente certains avantages, est un défaut au point de vue typographique. L'impression n'est point un fac-simile; elle ne doit pas aspirer à reproduire toutes les variétés des différentes écritures, car alors elle sortirait de son rôle et deviendrait une source d'erreurs. Il faut qu'elle vise à l'uniformité et n'emploie autant que possible qu'un caractère unique pour chaque lettre. L'écriture en recevra une régularité que n'auront jamais les manuscrits ni les inscriptions; mais telle est la loi de la typographie.

III.

C'est pour parer à l'insuffisance de ces divers alphabets que la Commission du *Corpus inscriptionum semiticarum* a demandé à l'Imprimerie nationale un nouveau caractère phénicien.

Elle a d'ailleurs été admirablement secondée, et il faut rendre hommage à l'empressement avec lequel l'Imprimerie nationale est entrée dans les vues de l'Académie, ainsi qu'à l'habileté de ceux à qui elle a confié ce travail. Peu de choses réclament autant de soins et de patience; il faut souvent s'y reprendre à plusieurs fois avant de saisir la physionomie d'un caractère, ou d'en trouver l'expression typographique. Pour y arriver, l'Imprimerie n'a reculé devant aucun sacrifice, elle s'est prêtée avec une complaisance infatigable à tous les essais qu'on lui a demandés, et l'on doit beaucoup de reconnaissance à son savant directeur, ainsi qu'à tous ceux qui ont travaillé sous ses ordres à l'exécution de ce caractère [1].

L'exécution d'un caractère typographique nécessite plusieurs opérations successives. La plus importante est le *dessin*. Il ne suffit pas de choisir le type qu'on veut reproduire; il faut, tout en restant fidèle à l'esprit de l'écriture, lui donner une forme qui se concilie avec les exigences de la typographie : tra-

[1] Aujourd'hui, ce caractère est entièrement achevé, et nous sommes en mesure d'annoncer la prochaine publication du premier fascicule du *Corpus inscriptionum semiticarum*, actuellement sous presse.

vail difficile, lorsqu'on est aux prises avec une écriture irrégulière. On dessine, en général, toutes les lettres qu'on veut graver sur du papier quadrillé, dans les proportions que doit avoir le caractère.

L'unité de mesure est le *point*. Le *point typographique* correspond exactement à 1/6 de ligne ou 2 points de l'ancienne mesure de longueur appelée *pied de roi*. On compte, *par à peu près*, 25 points au centimètre.

On désigne chaque caractère par le nombre de points qu'il occupe en hauteur. Par hauteur, nous entendons tout l'espace compris verticalement entre le sommet des lettres les plus hautes et l'extrémité des lettres les plus basses. C'est cette mesure qui sert à déterminer la *force de corps* du caractère. Ainsi, on appellera romain corps 12, par exemple, un caractère latin dont la ligne verticale mesurera 12 points depuis le sommet du d jusqu'à l'extrémité du p.

La partie médiane, au contraire, qui forme la ligne horizontale du caractère, indépendamment des jambages qui la dépassent par en haut et par en bas, s'appelle l'*œil*[1].

L'œil n'est donc pas toujours en rapport exact avec le corps. Ainsi, dans les alphabets majuscules, l'œil et le corps peuvent se confondre; tandis que, dans les alphabets qui ont des lettres à longues queues, comme le phénicien, on peut avoir un œil très petit

[1] Pour que cet œil se détache avec netteté, on taille en biseau la partie de la tige qui se trouve immédiatement au-dessus ou au-dessous; ces deux biseaux sont désignés sous le nom de *talus supérieur* et de *talus inférieur*.

avec un corps relativement très fort. Du phénicien corps 20 répondra pour l'œil, c'est-à-dire pour la grosseur de la tête des lettres, à du français corps 13 ou corps 14.

Lorsque le dessin est définitivement arrêté, on grave en relief, sur une tige d'acier, le signe destiné à être reproduit par l'impression; c'est le *poinçon*[1].

Le poinçon est durci au moyen de la trempe; puis on l'enfonce à l'aide d'un marteau dans un petit parallélépipède en cuivre qu'on appelle *matrice.* Cette matrice est fixée à l'extrémité d'un moule dans lequel le fondeur verse la matière en fusion destinée à former la *lettre*[2].

On voit combien de difficultés rencontre l'établissement d'un caractère plus ou moins insolite.

Le nouvel alphabet répond-il entièrement à ce qu'on s'est proposé d'obtenir? Il serait téméraire de le prétendre. Il est supérieur à ceux que possédait auparavant l'Imprimerie nationale; voilà ce qu'on est en droit de dire; surtout, il était devenu nécessaire, parce que les autres avaient des défauts qui les auraient rendus d'un usage difficile dans un grand recueil qui doit présenter une certaine harmonie.

[1] Le caractère phénicien a été gravé, ainsi que le caractère hébreu dont il sera question plus loin, par M. Aubert.

[2] Je dois tous ces détails techniques, ainsi qu'une bonne partie des renseignements inédits contenus dans cet article, à l'obligeance de M. Pihan, sous-chef des travaux à l'Imprimerie nationale.

PHÉNICIEN DU *CORPUS INSCRIPTIONUM SEMITICARUM*.

Corps 16.

PHÉNICIEN DU *CORPUS INSCRIPTIONUM SEMITICARUM*.

Corps 20.

D'ailleurs, un homme qui a beaucoup contribué aux progrès des études sémitiques, par la direction qu'il leur a donnée, et par la surveillance sévère qu'il exerçait sur leurs différentes branches, l'ancien inspecteur de la typographie orientale [1], semble en avoir senti la nécessité; et quand on s'est mis en devoir de réunir les matériaux du nouvel alphabet, on a trouvé le travail déjà ébauché dans les papiers de M. Mohl, d'une autre main, il est vrai, que la sienne. Peut-être cette circonstance n'a-t-elle pas été pour rien dans la résolution à laquelle on s'est arrêté. Un alphabet phénicien, dessiné par M. Pihan père, d'autres pièces encore, ont pu être également consultés avec fruit.

On a pris pour base l'inscription d'Es'munazar, et on a découpé sur un estampage les lettres qui paraissaient le plus correctes, en indiquant quelle inclinaison il convenait de leur donner à chacune.

[1] François I[er] avait fait graver par Garamond des caractères grecs qu'il mettait généreusement à la disposition des imprimeurs, à la seule charge de rappeler que leurs livres étaient imprimés *typis regiis*. A ces caractères vint s'ajouter la collection des types orientaux que Savary de Brèves, ambassadeur à Constantinople (1591-1605) et à Rome (1608-1614), avait fait graver à ses frais, et dont Louis XIII ordonna l'acquisition en 1632. Cette typographie orientale, l'un des principaux fondements de l'Imprimerie royale, créée et installée au Louvre en 1640, s'accrut successivement de types arméniens, samaritains, hébreux et chinois. En 1798, les caractères étrangers de l'imprimerie de la Propagande, à Rome, et, en 1811, ceux de l'imprimerie des Médicis, à Florence, ayant été expédiés à Paris, Langlès et J. J. Marcel furent chargés d'en diriger le classement. Afin que le succès de cette opération ne présentât pas une richesse et un objet de curiosité stériles, un décret, rendu le 22 mars 1813, ordonna que des élèves fussent constamment entretenus à l'Imprimerie

L'inscription d'Esʿmunazar est, en effet, le texte phénicien le plus long que l'on possède, et le plus important. Elle était donc bien faite pour servir de modèle. Elle est de plus datée approximativement, et elle appartient à une époque moyenne, qui marque, pour l'écriture, le passage des temps anciens à la décadence; enfin, ce qui n'est pas indifférent, elle nous a conservé l'écriture de la métropole de la Phénicie.

Peut-être peut-on lui reprocher un peu de lourdeur. L'alphabet de Chypre ou celui d'Afrique, avec ses queues bien cambrées, aurait été plus gracieux; mais il se serait moins bien prêté à rendre des inscriptions d'un caractère souvent fort différent.

L'inscription d'Esʿmunazar serait plus déplaisante, écrite en caractères puniques, qu'une inscription d'Afrique en caractère sidonien. Deux lettres seulement, le 𐤔 et le [illegible], ayant une forme trop particu-

impériale pour y être instruits dans la manipulation des caractères orientaux, afin de former des ouvriers en état d'exécuter la composition des ouvrages en langues orientales dont la publication pourrait être utile. Cette institution n'a pas cessé de fonctionner jusqu'à ce jour. Les élèves de la typographie orientale sont exercés à la lecture des manuscrits orientaux par le correcteur spécial attaché à l'Imprimerie nationale. Commencées par Silvestre de Sacy, ces leçons ont été continuées par Grangeret de Lagrange et, en dernier lieu, par M. Joseph Derenbourg. Ainsi furent jetés les germes de cette typographie orientale qui, de développements en développements, est devenue la plus belle richesse de l'Imprimerie nationale. Placée, dès 1813, sous l'inspection de Silvestre de Sacy, qui a eu pour successeurs MM. Saint-Martin, Eugène Burnouf, Jules Mohl et Adolphe Regnier, elle n'a cessé jusqu'à ce jour d'être l'objet d'une sollicitude constante, et de se maintenir à la hauteur des progrès accomplis dans l'étude des différentes branches de la linguistique.

lière pour pouvoir être employées partout indifféremment, on a repris, à côté de la forme qu'elles ont dans l'inscription d'Es'munazar, les formes les plus courantes, et . Le *kaf* se présente également sous trois aspects différents, , et ; mais les deux derniers se trouvent concurremment dans l'inscription d'Es'munazar. Il n'y a donc que trois lettres doubles, , , ; peut-être faudra-t-il en introduire encore une autre; pour tout le reste de l'alphabet, on s'est imposé la loi de sacrifier des formes souvent séduisantes à la *Phœnicia veritas.*

Il semble, d'après ce qui a été dit plus haut, qu'on eût dû s'arrêter là, et qu'un seul alphabet aurait pu suffire pour toutes les inscriptions phéniciennes. Mais le développement de l'épigraphie phénicienne a amené, depuis l'époque où l'on avait gravé les précédents alphabets, la découverte d'inscriptions archaïques d'un caractère si différent des autres inscriptions, qu'il a fallu renoncer à l'idée d'un alphabet unique.

Jusqu'à présent, ces inscriptions étaient très peu nombreuses et surtout très courtes. C'étaient principalement des pierres gravées, et quelques inscriptions de Sardaigne. Tout récemment pourtant, on a découvert des inscriptions sur bronze[1] qui représentent certainement ce que nous possédons de plus ancien en fait d'écriture phénicienne, et qui servent de

[1] Renan, *Fragments de bronze de l'île de Chypre*, *Journal des Savants*, août 1877.

lien entre toutes les épigraphes, assez courtes, qu'on possédait auparavant. Sans doute, les inscriptions archaïques sont encore peu nombreuses, mais leur physionomie est trop différente de celles qui sont en phénicien ordinaire, pour qu'il soit possible de les rendre par les mêmes caractères. Ce n'est pas seulement la forme des lettres, mais toute leur allure qui est autre. Au lieu d'être penchées, elles ont quelque chose de raide et de linéaire qui nous rapproche beaucoup plus de l'ancien alphabet grec. On est presque au point de jonction des deux alphabets. Pour cette raison seule, il ne serait pas inutile de le faire connaître. Si même aujourd'hui cet alphabet n'est pas d'un grand usage, il servira beaucoup à l'intelligence de l'écriture phénicienne, et peut-être ne sera-t-il pas moins fréquemment employé que l'autre dans les travaux auxquels l'histoire de la langue phénicienne peut donner naissance.

Faudra-t-il aller encore plus loin et faire un caractère néo-punique? La logique semble le demander. Il y a au moins autant de différence entre l'écriture néo-punique et le phénicien vulgaire qu'entre celui-ci et l'écriture archaïque. C'est du phénicien de basse époque, arrivé à ce point d'altération où toutes les lettres perdent le sentiment de leur origine et tendent à se confondre. Il est certain que cette classe de monuments, qui est très nombreuse, a le droit d'être représentée dans la série des alphabets épigraphiques. Bodoni lui-même, à une époque où ces études en étaient encore à leurs premiers débuts,

avait gravé un alphabet qu'il appelait punique. Mais le néo-punique est une écriture si altérée et qui répugne si fort à l'impression, vouloir la régulariser est une tentative si ingrate, qu'on a hésité à demander ce nouveau sacrifice à l'Imprimerie nationale. Elle possède d'ailleurs déjà un caractère néo-punique qui a été gravé par Ramé père en 1847.

NÉO-PUNIQUE.

On trouvera aussi quelque secours dans l'alphabet phénicien d'Espagne gravé par les soins de M. Aloïs Heiss, pour ses *Monnaies antiques de l'Espagne*.

En somme, ce n'est pas un alphabet phénicien, mais quatre, à prendre les choses dans la grande rigueur, dont l'Imprimerie nationale vient d'enrichir sa collection. Chacun des deux caractères, en effet, l'archaïque comme le classique, a dû être gravé dans deux corps différents : l'un, le plus gros (corps 20), destiné à reproduire les inscriptions de dimensions ordinaires; l'autre, plus faible (corps 16), qui servira pour les inscriptions trop longues, et qui ne pourraient pas tenir dans la justification des pages si l'on employait le corps 16. Ce dernier sera aussi d'un

usage commode, toutes les fois qu'une discussion de texte nécessitera l'emploi de lettres phéniciennes dans le cours du commentaire.

PHÉNICIEN ARCHAÏQUE
DU *CORPUS INSCRIPTIONUM SEMITICARUM*.

𐤀𐤁𐤂𐤃𐤆𐤇𐤈𐤉𐤉𐤊𐤊𐤋𐤋𐤌𐤍𐤎𐤏𐤐𐤑𐤑
𐤒𐤓𐤔𐤕𐤕

Corps 20.	Corps 16.	
𐤁𐤕𐤓𐤔𐤔	𐤁𐤕𐤓𐤔𐤔	בת רש ש
𐤍𐤂𐤃𐤔𐤄𐤀	𐤍𐤂𐤃𐤔𐤄𐤀	נגד ש הא
𐤁𐤔𐤓𐤃𐤍𐤔	𐤁𐤔𐤓𐤃𐤍𐤔	בשרדן ש
𐤋𐤌𐤄𐤀𐤔𐤋	𐤋𐤌𐤄𐤀𐤔𐤋	לם הא של
𐤌▒𐤁𐤀𐤌	𐤌▒𐤁𐤀𐤌	מ▒בא מ
𐤋𐤊𐤕𐤍𐤁𐤍𐤓	𐤋𐤊𐤕𐤍𐤁𐤍𐤓	לכתן בן ר
𐤔𐤁𐤍𐤍𐤂𐤃	𐤔𐤁𐤍𐤍𐤂𐤃	ש בן נגד
𐤋𐤐[𐤌]𐤉	𐤋𐤐[𐤌]𐤉	לפ[מ]י

Première inscription de Nora, Sardaigne. (Gesenius.)

Aux caractères destinés à l'impression du *Corpus inscriptionum semiticarum*, il faut ajouter deux nouveaux caractères hébreux, qui sont le complément nécessaire de ce qui avait été fait pour le phénicien.

Notre imprimerie possédait d'autres types hébreux, qui ne manquent ni d'élégance, ni de finesse, et rendent fort bien l'aspect de l'hébreu moderne. On a pensé toutefois que ces formes élancées, où l'on sent parfois un peu de recherche, se marieraient mal avec un alphabet épigraphique, et l'on est revenu à l'ancien hébreu de Robert Étienne.

Ce caractère célèbre, qu'on peut voir dans tous les exemplaires de la Bible sortie des presses de Robert Étienne[1], reproduit la belle écriture des manuscrits du XIV[e] et du XV[e] siècle. On possède encore, à la Bibliothèque nationale, le manuscrit auquel l'avait emprunté Robert Étienne, au dire du Père Morin. C'est la Bible qui porte le n° 15 dans le nouveau catalogue des manuscrits hébreux (n° 3 de l'ancien fonds)[2]. Il fut employé, cent ans plus tard, par Antoine Vitré, pour le texte de la *Bible polyglotte* de Le Jay (1629-1645).

On croyait, sur la foi de Bonaventure d'Argonne[3], qu'il avait été détruit, ainsi que tous les caractères de la *Polyglotte*. Il n'en est rien pourtant. L'imprimerie nationale en avait conservé une fonte, et il n'avait pas cessé de figurer parmi ses anciens spéci-

[1] Voyez notamment les *Prophéties de Jérémie* (1540). On le retrouve, avec quelques légères modifications, dans les *Quinque libri legis* (1543).

[2] Le Père Morin, cité par Fourmont, dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1[re] série, t. XIII, p. 501. Paris, 1740. Je tiens cette indication de M. le rabbin Charleville.

[3] *Mélanges d'histoire et de littérature*, recueillis par M. de Vigneul-Marville (Dom Bonaventure d'Argonne), vol. II, p. 64-65. Paris, Claude Prudhomme, 1701. In-12.

mens. C'est en les parcourant, pour chercher un caractère hébreu qui convînt au *Corpus inscriptionum semiticarum*, qu'on a mis la main dessus. On peut dire que le jugement de tous ceux qui ont été appelés à l'examiner a été unanime, et que son adoption a été décidée dès l'abord.

Seulement, comme la fonte était trop usée pour qu'on pût s'en servir utilement, il a fallu graver un nouveau caractère sur le modèle de l'ancien. On a même été amené, pour la commodité du recueil, à en graver deux de force différente. Mais on s'est appliqué à reproduire ce modèle aussi exactement que possible, même dans ce qu'on pouvait être tenté de considérer comme des défauts.

Ce n'est donc pas là proprement une innovation, et l'on n'a fait que reprendre un de nos anciens types, et des plus beaux. Tel qu'il est, en effet, l'hébreu de Robert Étienne a une simplicité de lignes et une majesté qu'on ne retrouve pas au même degré dans l'hébreu moderne. Il a surtout quelque chose de plus monumental, et qui se prête mieux à rendre des inscriptions. On éprouve quelque orgueil à pouvoir remettre en usage, pour une grande publication scientifique, le caractère, vraiment historique, qui a marqué les débuts de la grandeur de la typographie hébraïque en France.

ALPHABETS PHÉNICIENS.

NOMS.	BODONI.	DE LUYNES.	M. DE SAULCY.	CORPUS INSCRIPT. SEMIT. archaïque.	CORPUS INSCRIPT. SEMIT. classique.	VALEUR.
Alef.						א
Bet.						ב
Gimel.						ג
Dalet.						ד
Hé.				″		ה
Vau.				″		ו
Zaïn.						ז
Het.						ח
Tet.						ט
Iod.						י
Kaf.						כ
Lamed.						ל
Mem.						מ

NOMS.	BODONI.	DE LUYNES.	M. DE SAULCY.	CORPUS INSCRIPT. SEMIT. archaïque.	CORPUS INSCRIPT. SEMIT. classique.	VALEUR.
Nun.						נ
amek.						ס
n.						ע
.						פ
de.						צ
f.						ק
š.						ר
n.						ש
au.						ת

CHIFFRES.

	//			//		1-9.
	//	//		//		10.
	//	//	//	//		20.
	//			//	//	100.

HÉBREU *DU CORPUS INSCRIPTIONUM SEMITICARUM*[1].

Corps 8.

אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים
ובדרך חטאים לא עמד ובמושב לצים לא
ישב·כי אם בתורת יהוה חפצו ובתורתו יהגה
יומם ולילה·והיה כעץ שתול על־פלגי־מים
אשר פריו יתן בעתו ועלהו לא־יבול וכל
אשר יעשה יצליח·לא כן הרשעים כי אם־
כמץ אשר־תדפנו רוח·על כן לא יקמו
רשעים במשפט וחטאים בעדת צדיקים·כי
יודע יהוה דרך צדיקים ודרך רשעים תאבד.

Psaume I.

Corps 6.

אשרי האיש אשר לא הלך בעצת רשעים ובדרך חטאים לא
עמד ובמושב לצים לא ישב·כי אם בתורת יהוה חפצו
ובתורתו יהגה יומם ולילה·והיה כעץ שתול על־פלגי־מים
אשר פריו יתן בעתו ועלהו לא־יבול וכל אשר יעשה
יצליח·לא כן הרשעים כי אם־כמץ אשר־תדפנו רוח·על
כן לא יקמו רשעים במשפט וחטאים בעדת צדיקים·כי
יודע יהוה דרך צדיקים ודרך רשעים תאבד.

Psaume I.

[1] Le caractère hébraïque de Robert Étienne avait été gravé par Guillaume Le Bé, sur la proposition de Guillaume Budé, bibliothécaire du roi François Ier, à Fontainebleau; il a été remis en honneur par M. Adolphe Regnier, inspecteur de la typographie orientale, et, par une curieuse coïncidence, lui aussi bibliothécaire du palais de Fontainebleau.

NOTES
DE
LEXICOGRAPHIE ASSYRIENNE,

PAR

M. Stanislas GUYARD.

TROISIÈME ARTICLE.

III.

§ 47. Le mot *tabrât* a jusqu'ici été interprété par « admiration », sauf en un passage[1] dans lequel on a supposé qu'il doit signifier « sujets ». Après mûr examen des principaux textes qui renferment ce mot, je suis parvenu à la conclusion que *tabrât* ne peut guère vouloir dire autre chose que « logements ». Par exemple, R. I, pl. LXII, col. vi, l. 19-20, on lit : *bâbâti šinâti ana tabrât kiššât niši lulê ušmallâ*, et, *ibid.*, pl. LXIV, col. ix, l. 29-32, on a : *bit šâti ana tabrâti ušepiš va ana dagâl kiššât niši lulê ušmallâ*. Or chez Layard, pl. XXXIII, l. 18, on trouve la phrase suivante : (*ekalla*) . . . . . *ana bit riê lulê umallî*, dans laquelle *tabrât* est remplacé par *bit riê*, littéralement

[1] Comm. de la ligne 165 de la Grande inscr. de Khorsabad.

« maison de garde », c'est-à-dire « local ». Il n'est donc pas douteux que *tabrât* doive se rendre par « logements ». Les deux textes cités plus haut deviennent alors très clairs. Le premier a pour sens : « ces passages[1], je les fis garnir (littéralement : remplir) de *lulê* pour y loger les légions des hommes; » le second se rendra ainsi : « ce palais, je le fis faire pour (servir de) logements et je le fis garnir (littéralement : remplir) de *lulê* pour y loger[2] les légions des hommes. » Pour ce qui est de l'expression *riʿû tabrâti* citée dans le commentaire de l'inscription de Khorsabad (cf. Layard, pl. I, l. 1-2), elle signifie non pas « gardien des sujets », mais « gardien (c'est-à-dire : qui veille à la conservation) des logements ».

Tabrât dérive d'une racine *baru*, qui a pour signification « garder, veiller sur », et dont on rencontre le safel et l'istafal en plusieurs endroits; R. I, pl. XXVIII, *a*, l. 28 (cf. l. 30) : *sagullâtešunu nišî kišidtišu ušebri* « il a confié leurs troupeaux à la garde de ses gens (littéralement : des gens de sa possession) »; R. I, pl. XLVII, col. VI, l. 53-56 : *šêdî dumqi lamassî dumqi nâṣir kibsi šarrutiya muḫadû kabattiya*

[1] *Bâb* désigne non pas la porte proprement dite dont le nom est *daltu*, mais le passage voûté par lequel on pénétrait dans une ville ou dans un palais.

[2] Le contexte montre que *dagâlu* = *takâlu* revêt ici l'acception de « loger ». Le substantif *tukultu*, dérivé de ce verbe, a parfois aussi le sens de « demeure ». Cf. *Senn.*, éd. Sayce, p. 45, où *tukultu* est une variante de *mušab*, et p. 54, où *bit tuklati* = « maison d'habitation ». — Quant à *lulê*, ce mot reste douteux, malgré le contexte.

dariš lištabrû « les *šedî* et les *lamassî* de bon augure, gardiens de mes promenades royales (littéralement : de la marche de ma royauté), joie de (littéralement : réjouissant) mon cœur (littéralement : mon foie), qu'ils (me) gardent à jamais! »

§ 48. Au paragraphe 40, j'ai admis que, dans l'expression *libbi igug*, *igug* vient de la racine *nagâga* « crier, gémir ». M. Halévy préfère tirer cet aoriste du verbe *agâgu* « être en colère ». Cette opinion me paraît d'autant plus plausible qu'on lit chez Asurbânipal (éd. Smith, p. 105) : *libbi Ašur aggu ul inuḫšunuti* « le cœur irrité d'Asur ne s'apaisa pas pour eux [1] ». Ici *aggu*, qui qualifie *lib* « le cœur », ne peut être qu'un dérivé de *agâgu*. Au surplus, on rencontre souvent l'aoriste *igug* isolé. Cf. R. IV, pl. XLVIII, col. II, l. 37 : *Ištar iguguvva ana šamami* [*eli*] « Istar se mit en colère et remonta vers les cieux ».

Quant à *iṣṣariḫ kabatti*, le sens en est bien, comme je l'ai supposé, « mon cœur (littéralement : mon foie) gémit ». Cf. *iṣṣarraḫ* = *iqabbi*, R. IV, pl. XI, l. 30, rev. et l'expression *ṣiriḫt libbya* « cri de mon cœur = ma colère », chez *Ass.*, p. 212.

§ 49. J'ai également à revenir sur la traduction proposée au paragraphe 41 pour *kima ṣuṣe adammum*. *Ṣuṣu* ne peut être un oiseau, car l'idéogramme

[1] Cf. *ibid.*, p. 126 : *Teumman šar Elamti ša uggugat* « Teumman, roi d'Elam, contre lequel elle est fâchée ». *Uggugat* est le permansif passif du pael.

[cuneiform] qui représente ce mot n'est pas accompagné du signe [cuneiform]. Plusieurs passages établissent que [cuneiform] = *ṣuṣu* est le « roseau », le « jonc ». Voyez, par exemple, Layard, pl. XLII, l. 48 : [cuneiform] [cuneiform] *ša kirib agammê akšiṭ* « je coupai[1] des *ṣuṣê* qui (poussent) dans les étangs »; R. I, pl. XLVI, col. III, l. 54 : *ina mê u* [cuneiform] [cuneiform] « au milieu des eaux et des *ṣuṣê* ». Ici [cuneiform] est déterminé par l'idéogramme des roseaux. Enfin, R. III, pl. XIII, l. 36, nous lisons : *agammu ušabšî va ṣuṣû* (en toutes lettres) *kiribša astil* « je fis faire un étang et j'y plantai des *ṣuṣu* ». En présence de ces témoignages, le doute n'est plus permis; *kima ṣuṣê adammum* signifie « je gémis comme les roseaux ».

Dans le premier fragment des tablettes de la création (AL, p. 78, l. 6), on rencontre l'expression *ṣuṣâ lâ šeᶜ*. Ici encore nous avons affaire à *ṣuṣû* « roseau, jonc » pris au sens général de « plante ». Quant à *šeᶜ*, ce mot vient non pas de *šeᶜu* « fondre sur » comme l'a admis en dernier lieu M. Delitzsch (AL, p. 78, note 3), mais de *šeḥu* « pousser, croître », comme ce savant le pensait d'abord (*Chald. Gen.*, p. 298). L'orthographe *šeᶜ* pour *šeḥ* n'a rien de surprenant. Dans les textes, le ᶜ et le *ḥ* se confondent souvent. C'est ainsi que l'aoriste de *šeᶜu* « fondre sur »

[1] Sur *akšiṭ* ou *aqšiṭ*, voy. R. I, pl. XXXIV, col. IV, l. 17-18 : *kirîšunu akšiṭ; ibid.*, pl. XLIV, l. 69-70 : *gušurî erni . . . . . ikšiṭû*.

est écrit *išeḫi* pour *iše'i* (R. I, pl. XXVI, l. 105) dans la phrase *quradiya kima iṣṣuri elišunu išeḫi* « mes guerriers fondirent sur eux comme l'oiseau[1] ». Ici donc *ṣuṣâ lâ še'* (pour *lâ šeḫ*) devrait se rendre par « la plante n'était pas encore poussée[2] ». A l'appui de sa première hypothèse, M. Delitzsch se contentait de rapprocher le mot *še'* de l'hébreu שיח. On peut démontrer par des exemples l'existence en assyrien d'un verbe *šeḫu* « pousser, croître, grandir ». R. IV, pl. XVIII, nº 3, l. 60, nous avons *ša iṣuša šiḫu* « (forêt) dont les arbres sont hauts (littéralement : sont poussés) ». Ici le mot *šîḫu* exprime l'idéogramme [cuneiform] = *aṣu* « sortir, pousser ». Chez Norris, *Dict.*, p. 1059, on lit : *erinî ša ultu umê ruqûte išîḫu va ikbirû* « des cèdres qui, depuis de longs jours, croissaient et grandissaient ». Chez Tuklatpalesar II (*Journ. asiatique*, oct.-nov.-déc. 1875, p. 458, l. 76 de l'inscription), des troncs de cèdre sont qualifiés de *šehûti* « élevés[3] ». Enfin (*Dour-Sark.*, p. 7), on a *timmê erini šutaḫûti* « de hautes colonnes de cèdre ». *Šutaḫuti* est un adjectif dérivé de l'iftael de *šeḫu*. Ces citations sont plus que suffisantes pour établir la valeur de *šeḫu*. Je passe à un autre ordre d'idées.

[1] Voici d'autres exemples de ce changement : R. III, pl. XXXV, col. III, l. 26, *a'talup* pour *aḫtalup*; R. II, pl. XXXVI, 1 obv., l. 3, *diḫu* pour *di'u*.

[2] Les mots *gipara lâ kiṣṣura*, qui précèdent ceux-ci, me paraissent signifier « aucun troupeau n'était encore réuni ». *Ass.*, éd. Smith, p. 8, *giparu* est dans le voisinage de *bûlu* « bétail », et, Lenormant, *Choix de textes*, 3e fasc., p. 268, *ina gipar Ištar* fait pendant à *ina maršit* AN-NIN-IS-ZI-DA.

[3] Et non *cæsas* comme a compris Eneberg.

§ 50. Les tablettes d'exorcisme contre les démons se terminent toujours, comme on sait, par la formule *niš šamê lu-tamât niš irṣiti lu-tamât niš* de tel dieu *la-tamât*. Les premiers traducteurs l'ont ainsi rendue : « Esprit du ciel, souviens-t-en; esprit de la terre, souviens-t-en; esprit de tel dieu, souviens-t-en. » Plus tard, M. Fréd. Delitzsch a substitué *conjure* à *souviens-t-en*. Enfin, dans un ouvrage encore inédit dont il a bien voulu me communiquer les épreuves, M. Halévy propose de faire de *niš*, qu'il prend au sens de serment, le régime du verbe *lu-tamât*, et il traduit : « Rappelle-toi le serment du ciel, etc. » Il s'agirait ici du serment de fidélité que les démons auraient jadis prêté au ciel, à la terre et à tous les dieux. Je suis en mesure de démontrer que cette interprétation est celle qui se rapproche le plus de la vérité. Occupons-nous d'abord de *niš*. Plusieurs passages qu'on n'avait pas notés indiquent très nettement la signification réelle de ce mot. Le premier est ainsi conçu : *kisita, qillata, ḫiṭita lipšurûnišu mamit niššu zikir ilâni rabûti*[1] « la faute, le manquement, le péché, que les effacent (littéralement : dissipent) le serment et le *niš*, mention des grands dieux ». Le second passage, rédigé en idéogrammes et en assyrien, n'est pas moins concluant : le mot *niš* y est représenté par l'idéogramme 𒈬, qui équivaut à *šum* « le nom » et à *zikir* « la mention »; en outre, *niš* nous y apparaît comme étant

[1] R. IV, pl. LXIV, rev. l. 9-10.

le régime et non le sujet du verbe *tamu*. Voici la phrase en question : *ša niš ilišunu itmû ša niš šarrišunu izkurû*[1]. Enfin chez Asurbânipal (éd. Smith, p. 182), on lit : *Ašurbânipal..... ša niš šamika rabâ qališ izkaru*, ce qui nous montre une fois de plus que *niš* est une variante de *zikir*. Le *niš* consiste donc à prononcer le nom des grands dieux, c'est-à-dire à jurer par leur nom, à proférer un serment[2]. Cela étant, il semble tout naturel d'en conclure que le verbe *tamu* et son synonyme *zakâru*, lorsqu'ils sont accompagnés de *niš* ou de *mamit*[3], doivent revêtir l'acception de « prononcer, mentionner » plutôt que celle de « se souvenir ». Ainsi la phrase citée précédemment : *ša niš ilišunu itmû ša niš šarrišunu izkurû* signifie certainement « ceux qui ont juré par le nom de leur dieu; ceux qui ont juré par le nom de leur roi »; *Ašurbânipal..... ša niš šamika rabâ qališ izkuru* doit se rendre par « Asurbânipal, qui ne cesse de prononcer ton grand nom (littéralement : qui prononce toujours la mention grande de ton nom) ». Semblablement la phrase *adê niš ilâni rabûti ušazkir šunati* (*Ass.*, p. 5) a pour sens « je leur fis jurer par

[1] R. II, pl. XL, n° 4 obv., l. 23-25.

[2] Cf. R. I, pl. XLV, l. 42 : *šumê ilâni rabûti ana ahamiš izkurû* « (ces rois) se jurèrent (alliance) l'un à l'autre par les noms des grands dieux ».

[3] *Mamit* équivaut à *niš*. Cf. *Ass.*, éd. Smith, p. 5 : *adê niš ilâni* « les pactes jurés par le nom des dieux », et p. 170 : *adê mamit ilâni*, même signification. Le sens primitif de *mamit* est « nom, mention ». Le verbe *tamu* est un ancien ittafal du primitif *amu*, d'où dérive *mamit*.

le nom des grands dieux qu'ils observeraient les pactes »; le *niš ilâni rabûti... ina narâ šnata izkur* du Caillou de Michaux veut dire « il a mentionné sur cette stèle le nom des grands dieux ». Au surplus, un fragment lexicographique publié par M. Lenormant (*Choix de textes*, 3e fasc., p. 204) établit que *mamit tamû* équivaut à NAM-NE-RU AK-A « faire serment ». Dans les tablettes d'incantations, la formule d'exorcisme me paraît donc devoir être ainsi comprise : « (Ô mauvais esprit!) jure par les (littéralement : prononce le nom des) cieux, jure par la terre, jure par tel et tel dieu. » Le but de cet acte s'explique très bien d'ailleurs. Dans l'opinion des Assyriens, le serment (*mamit* ou *niš*) avait non seulement, comme on l'a vu plus haut, le pouvoir d'effacer les péchés, mais encore celui d'écarter les maléfices[1]. Il suffisait d'inviter quelqu'un à prononcer le nom des grands dieux pour le contraindre de renoncer à de mauvais desseins. C'est ainsi que la déesse Allât retenant Istar aux enfers, le messager d'Ea lui fait simplement prononcer le nom des grands dieux[2]. Aussitôt Allât relâche sa prisonnière. De même, si l'on veut repousser les démons et les maladies per-

[1] La tablette 16 de R. IV ne laisse aucun doute à cet égard.

[2] Sur *tummišiva šum ilâni rabûti*, voy. Fréd. Delitzsch, *Chald. Gen.*, p. 317. Dans ces notes, § 20, j'ai mal rendu les mots *ana arduti utammišunuti*; le passage complet est ainsi conçu : *mamit ilâniya rabûti ana arkat ume ana um zâte ana ardute utammišunuti* « je leur fis jurer par le serment de mes grands dieux qu'ils seraient mes vassaux à tout jamais ». — Voyez encore R. IV, pl. LXII, n° 1, obv., l. 33 : *niš šamé irṣiti u annunnaki tutammaši* « tu lui feras jurer, etc. ».

sonnifiées, on les met en demeure de jurer par les cieux, par la terre et par tous les dieux. S'ils obéissent, ils sont désarmés; sinon ils s'enfuient pour échapper aux conséquences du serment.

§ 51. Rencontrant la phrase *ilânišu ištarâtišu amnâ ana zakiki* (*Ass.*, p. 230), Smith a cru qu'elle signifiait « j'envoyai en captivité ses dieux et ses déesses ». Dans le glossaire de ses *Nouvelles considérations sur le syllabaire cunéiforme*, M. Halévy a supposé que le mot *zakiki* devait se rendre par « morceaux de pierre, morceaux », et il a traduit comme il suit la phrase d'Asurbânipal : « Ses dieux et ses déesses, je les ai destinés à être brisés. »

Cette hypothèse se justifie fort bien. *Zakiku* (ou *zaqiqu*) veut dire en assyrien « menus morceaux de pierre, cailloux, sable, poussière », et j'ajouterai même que le terme *šaqammatu*, qu'on rend généralement par « sommité, hauteur », m'en paraît être synonyme. Pour ce qui est de l'emploi de *zakiku* et de *šaqammatu*, le sens de « menus morceaux de pierre, cailloux, sable » convient parfaitement à ces mots partout où ils se rencontrent dans les textes. On a déjà vu le passage d'Asurbânipal « je mis en pièces (ou je réduisis en poussière) ses dieux et ses déesses ». Je citerai encore les passages suivants : R. III, pl. XLIV, col. IV, l. 4-5, on souhaite au destructeur d'une inscription, entre autres calamités, que Bin, le dieu des vents, ensable ses canaux, *narê sakiki* (pour *zakiki*) *limili*, littéralement « qu'il remplisse ses canaux

de sable». R. I, pl. LII, n° 4, l. 16-18, on a *epiri iṣṣanu va imlu sakiki* «(ce canal) s'était rempli de terre et comblé de sable». Les textes d'incantation parlent souvent des démons qui sont étendus dans le désert comme des *zakiki*, c'est-à-dire comme des cailloux ou des grains de sable[1]. D'autre part, quand un roi veut dévaster une contrée, il est dit qu'il répand sur le sol du ou des *šaqammatu*; voyez, par exemple, R. III, pl. XIX, l. 60 : *šaqummata adbaq;* R. IV, pl. XX, obv. l. 4 : *lib âli aḥat âli ṣîru bamâti šaqummata ušamli* «je fis remplir de *šaqummat* l'intérieur de la ville, l'extérieur[2] de la ville, la plaine et les hauteurs». Si l'on rapproche ces citations d'un endroit de l'inscription de Tuklatpalesar Ier où il est dit formellement que, après avoir détruit quelques citadelles, le roi fit semer des pierres sur leur emplacement (col. vi, l. 14), on conviendra qu'il est difficile de ne pas reconnaître des pierres dans les *šaqummatu*. Il y a plus : un texte (R. II, pl. XXXVIII, n° 1 rev., l. 23-25) nous offre une liste des trois mots *zakiku*, *šaqummatu* et *šaḥarratu*, et place, en regard, des idéogrammes dont la première partie a disparu, mais dont la seconde est un signe commun . Or les pierres que Tuklatpalesar Ier fait répandre sur l'emplacement des citadelles sont désignées sous le nom de pierres ; et, dans le texte cité plus

[1] M. Lenormant traduit : «comme une chaîne».

[2] Ce passage fixe le sens du *ina aḥâti*, si fréquent, des textes d'incantation. *Aḥât* est «l'extérieur, le dehors», et *ina aḥâti* signifie «au dehors» et non «ailleurs» comme on l'a cru jusqu'ici.

haut (R. IV, pl. XX obv., l. 3), *šaqummatu* est représenté par l'idéogramme [cuneiform]. Ces deux groupes [cuneiform] et [cuneiform] ne semblent-ils pas être les idéogrammes mêmes de deux des trois mots *zakiku*, *šaqummatu* et *šaḫarratu*? Pour ma part, j'en suis convaincu[1]. On pourrait objecter, relativement à *zakiku*, que, dans les tablettes d'incantation, ce mot est représenté par l'idéogramme [cuneiform] et non par un idéogramme dans lequel figure [cuneiform]. A cela je répondrai que [cuneiform] est une simple variante idéographique de *zakiku*. Effectivement, les textes nous offrent parfois, au lieu de *zakiku*, la variante vocalique *zikiku*. Par exemple, chez Tuklatpalesar II (grande inscr., l. 2), l'expression *zikikiš*[2] *imnu* « il a réduit en poussière » répond au *ana zakiki amnu* d'Asurbânipal, et R. IV, pl. XXVIII, n° 4, l. 57, on a *zikika imtali* « il a été rempli de sable », ce qui nous rappelle le *sakiki limili* dont il a été question plus haut. Or, dans ce dernier passage, *zikika* est précisément exprimé par l'idéogramme [cuneiform]. Il en faut bien conclure que [cuneiform] représente notre *zakiku* et non quelque autre homophone.

[1] Le mot *šaḫarratu* s'emploie comme *šaqummatu*; cf. *eli iqlišunu... šaḫarratu adbuq*, *Senn.*, éd. Sayce p. 48 : « je répandis du sable sur leurs champs ». Cf. Déluge (AL, p. 84, l. 49-50) : *ša Bin šuharrassu iba'u šamê nin namru ana eṭuti uttirru* « la poussière de Bin s'éleva jusqu'aux cieux et obscurcit tout ce qui était clair. »

[2] Mal lu *ziqibiš* par Eneberg.

§ 52. Dans les tablettes de la création (AL, p. 81, l. 28-29), on rencontre la phrase *kînat amatsu lâ enat kibitsu ṣit pîšu lâ uštepil ilu aïumma*[1] dont le sens général a fort bien été saisi par M. Fréd. Delitzsch (*Chal. Gen.*, p. 301). Je veux seulement insister sur la nuance précise du sens que revêtent les mots *enat* et *uštepil*. *Enat* est le féminin d'un participe passif kâl *enu* venant d'une racine *enu*, qui signifie, comme je l'établirai, « changer » et de là « enfreindre, transgresser ». Une preuve directe du sens d'enfreindre nous est fournie par un passage d'Asurnâṣirpal (R. I, pl. XVII, l. 17), où le mot *enu* est remplacé en variante par 𒅆𒊒 dans la phrase *ša lâ enu milikšu*[2]. L'idéogramme 𒅆𒊒 est bien connu; il équivaut généralement au verbe *napalqutu* : donc *enu* = *napalqutu*. Le nifal de *enu* est fréquemment employé. Je citerai, par exemple, R. III, pl. XXXII, col. v, l. 10 : *purusušu*[3] *ša lâ ininu* « son ordre qui n'est pas enfreint ». Toutefois le sens primitif des expressions *lâ enat kibitsu*, *lâ enu milikšu* et *purusušu lâ ininu* paraît avoir été « son ordre ne peut être changé »; car un texte historique assimile le kâl de *enu* au pael de *nakâru*; cf. R. I, pl. LI, n° 1, col. II, l. 7 : *ašaršu lâ eni va lâ unakkir temenša* « je ne changeai pas son emplacement ni son cylindre de fondation ».

[1] « Sa volonté est positive, son ordre (littéralement : sa parole) ne peut être enfreint, aucun dieu n'a jamais transgressé son commandement (littéralement : ce qui sort de sa bouche) ».

[2] « Dont l'ordre (ou l'avis) n'est pas enfreint ».

[3] Le texte porte 𒌍 𒀭 𒁹; mais la lecture *purusu* de 𒌍 𒀭 est fournie par R. IV, pl. XII, obv., l. 4.

Quant au verbe *ušteplil*, dont on a vu un exemple, il signifie également « transgresser » et vient non de *šapâlu* « abaisser », comme l'a cru M. Lenormant (EA, III, 1, p. 107), mais d'une racine *pîlu* dont le safel a le sens passif d'« être transgressé, être désobéi ». R. IV, pl. XVI, n° 1 obv., l. 8, le participe *mušpîlu* transcrit le même idéogramme [illegible] dont nous avons déjà parlé, et le contexte montre qu'il faut rendre *mušpîlu* par le passif « désobéi »; R. III, pl. XXXVIII, n° 1 rev., l. 10, on lit : *ina ṣit pîša ša lâ ušpîlu* (*uš-pi-e-lu*), ce qui veut dire « par son ordre qui n'est pas (ne peut être) enfreint ». Ici, l'orthographe même nous interdit de rattacher cet aoriste à *šapâlu*. Au surplus, *šapâlu* ne peut régulièrement donner naissance à des formes *uštepil*, *mušpilu* et *uš-pila* : l'iftael de ce verbe serait *uštapil;* le participe pael, *mušappilu;* l'aoriste, *ušappil*.

§ 53. Le texte du déluge (AL, p. 86, l. 49) nous offre les mots *ilâni iṣinû iriša ilâni iṣinû iriša ṭâba*, qui sont ainsi rendus dans la *Chald. Gen.* d'après la traduction de Smith : « Les dieux se réunirent autour de son odeur; les dieux se réunirent autour de sa bonne odeur. » A ce propos, M. Fréd. Delitzsch fait la remarque suivante (p. 320) : « Uebersetze : « Die Götter fassten Verlangen, die Götter fassten « freundliches Verlangen; » ein assyr. *iru* « Duft » ist sonst nicht nachgewiesen. » Quant à Fox Talbot (*Trans. Bibl. Arch.*, vol. IV, part 1, p. 59), il traduit : « Les dieux sentirent son odeur; les dieux sentirent sa bonne odeur. » Cette version est presque

irréprochable. Guidé par l'instinct, Fox Talbot a bien compris le verbe *iṣinû;* seulement il a eu tort de couper, à l'imitation de Smith, *iriša* en *iri* et en *ša*. Le mot assyrien qui correspond à « odeur » est *îrišu* et non *iru*. Il me suffira, pour l'établir et pour fixer en même temps le sens d'*iṣinû*, de citer la phrase de Tuklatpalesar II : *gušurî erini šeḫûti ša kî iriš ḫašurri ana uṣṣuni ṭâbû*. Cette phrase qu'Eneberg a mal entendue (voy. *Journ. as.*, oct.-nov.-déc., 1875, p. 458-459) n'a qu'un sens possible : « de grandes[1] poutres de cèdre qui sont bonnes[2] à sentir comme l'odeur du *ḫašur* ». Le mot *iriš* s'y trouve en rapport d'annexion avec *ḫašur;* conséquemment le *š* est radical. En outre, l'infinitif d'*iṣinû* y apparaît sous la forme *uṣṣunu*, d'où il suit que la racine en est *naṣânu*. On sait, en effet, que les verbes assyriens פ"נ peuvent suivre, à l'infinitif kâl, le type *uṣṣunu*. Ainsi *natâlu* « dormir », *nazâzu* « se tenir debout » font à l'infinitif *uttulu*, *uzzuzu*[3]. Au surplus, les tablettes de la création (AL, p. 80, l. 9) nous fournissent un dérivé de *naṣânu* dans lequel reparaît le *noûn* initial. La phrase en question est ainsi conçue : *ina paški danni niṣinu šârušu ṭâbu* « sur la haute montagne sa bonne odeur (litt. : son bon vent) est sentie ».

Avec le passage précité de Tuklatpalesar II on

[1] Sur *šeḫûti*, cf. § 49.

[2] *Ṭâbû*, adjectif conjugué comme *mušarbû* dans *ilâni..... mušarbû šarrut Tuklatpalešar* « les dieux qui font grandir la royauté de Tuklatpalesar ». Voy. Inscr. de Tukl. Ier, col. 1, l. 17-18.

[3] Dans ces verbes, le participe passif kâl se confond avec l'infinitif; l'impératif perd la voyelle finale; exemple : *uṣṣur* « protège ».

peut comparer, *Khors.*, l. 143 : *erinî šarvinî*..... *ša irisun* (pour *iriššun*) *ṭâbu* « des cèdres et des cyprès..... dont l'odeur est bonne ».

En définitive, il faut modifier ainsi la traduction de Fox Talbot : « les dieux sentirent une odeur; les dieux sentirent une bonne odeur ».

§ 54. J'ai appelé l'attention sur la forme *uṣṣunu* que peuvent revêtir à l'infinitif kâl les verbes assyriens פ״נ. Il semble que certains verbes à premier *mîm* suivent cette analogie. On connaît le verbe *mašâru* « détacher, lâcher, abandonner[1] », si fréquemment employé dans les textes historiques et autres et dont l'idéogramme est [cuneiform]. Or il existe une forme *uššuru* qui ne peut qu'en être l'infinitif et le participe passif. R. II, pl. XVII, l. 40, nous lisons : *tarita ša kirimmaša uššuru* (idg. [cuneiform]) « la femme enceinte dont le fœtus se détache[2] »; R. II, pl. XXXIX, n° 1 obv., l. 5 : [cuneiform] = *pû pitû* et *pû uššuru* « ouvrir la bouche »; *Senn.*, éd. Sayce, p. 60 : *ša aranšunu lâ ibšu uššaršunu aqbi* « ceux qui n'avaient pas commis de faute (littéralement : dont la faute n'était pas), j'ordonnai de les laisser en vie[3] ».

[1] A l'ittafal « se guérir »; cf. R. IV, pl. XVII, rev., l. 1-2 : *muḫṣussu litašir* « que sa blessure se guérisse ».

[2] C'est à tort que M. Lenormant traduit (EA, III, 1, p. 57) *uššuru* par « prospère ». Il ne faut pas confondre *uššuru*, idg. [cuneiform], avec *ašaru* « prospérer, aboutir » idg. [cuneiform].

[3] Je crois que telle est la nuance d'*uššur*; car l'expression *uššuršunu aqbi* est souvent remplacée par *ana napišti umašširšunuti* « je les laissai en vie » et par *napištišunu aqbi* (cf. Norris, *Dict.*, p. 742).

Enfin nous constatons la présence de l'impératif *uš-šur* dans le nom propre de Salmanasar. La forme assyrienne en est certainement *Šalmânuššur* « Salmân délivre » ou « Salmân laisse en vie », et non *Šalmânuašir* « Salmân est bon », comme l'a supposé M. Schrader (ABK, p. 138). Effectivement, c'est l'idéogramme [cuneiform] qui figure dans le nom de Salmanasar[1], et [cuneiform] s'exprime en assyrien par *mašâru* et par ses dérivés. On voit par ces exemples qu'il est impossible de ne pas rattacher *uššuru* à *mašâru*. La seule difficulté qui subsiste encore, c'est d'expliquer l'emploi du kâl à l'infinitif, à l'impératif et au participe passif, alors que l'aoriste est toujours conjugué au pael (*umaššir*). Faudrait-il admettre qu'*uššuru* et *uššur* sont pour *muššaru* et *muššur*? Je n'oserais me prononcer à ce sujet.

Pour terminer ce que nous avons à dire sur le verbe *mašâru*, ajoutons qu'on en trouve encore un dérivé assez singulier dans lequel le *mîm* initial a également disparu. Je veux parler de la forme *ušerû* d'Asurnâṣirpal (voy. par exemple R. I, pl. XXII, l. 113) qui remplace le *umaššerû* ordinaire et qui ne peut s'expliquer que comme étant un afel de *mašâru* (*ušerû* pour *umšeru*). Dans la même inscription, l'iftael de ce verbe perd aussi le *mîm* et se présente sous la forme *utašerû* pour *umtašerû* (voy. pl. XX, l. 16). Peut-être notre *uššuru* est-il l'infinitif et le participe passif de cet afel.

[1] Parfois [cuneiform] est remplacé par [cuneiform]; cet idéogramme est sans doute un autre représentant de *mašâru*.

§ 55. R. II, pl. XIV, l. 6 et 8, on rencontre un mot *šir* dont le correspondant, idéographique seulement en apparence, est [cuneiform] *abnan*. M. Oppert a rendu ce *šir* par *computationem* (D. J., p. 24), M. Lenormant par « tour » (EA, III, 1, p. 16). Le vrai sens de *šir* est « champ » (cf. l'arabe شُعْر, شعار). Effectivement, dans le *Choix de textes* publié par M. Lenormant, 3ᵉ fasc., p. 201, l. 1, [cuneiform] est expliqué par *ḥiršu ša iqli* « culture ou labourage du champ »; et comme l'idéogramme [cuneiform] est celui de la culture et de la moisson, c'est bien [cuneiform] qui correspond à *iqli* « champ ». La phrase du Caillou de Michaux (col. IV, l. 14-15) : *ši-ir-a bi-ri-ta likabbisâ šepâšu* devient ainsi très claire; elle signifie « que ses pieds foulent son champ et son domaine ». Mais le fait le plus intéressant à constater, c'est que le mot *abnan* s'emploie en assyrien sous la forme *abnannu*. On lit chez Asurbânipal (éd. Smith, p. 8) : *ḥumšu šeim išqu ina abnannišu* « il a semé dans ses champs le cinquième (de la récolte) du blé ». Le verbe *šaqu* « semer » se trouve encore dans une tablette lexicographique (R. II, pl. XXX, n° 1 obv., l. 12 et suiv.) où il y a *šaqu ša iqli*[1]. Avec *abnan*, citons encore le *abantu* de R. IV, pl. VIII, col. III, l. 1, et pl. LVI, obv., l. 10.

§ 56. Au paragraphe 5 de ces notes, j'ai admis que le mot *bu'ûr* désignait « la chasse et la pêche ».

[1] *Saqu* « du champ », c'est-à-dire « semer »; le verbe est ainsi déterminé, pour qu'on le distingue de *šaqu* « lever » et de *šaqu* « abreuver ».

Cette hypothèse était fondée. R. II, pl. XLVIII, rev., l. 34-36, on trouve un article ainsi rédigé :

ba-a-ru

ditto ša nûni

bu-'u-ru.

L'idéogramme ne nous éclairerait pas sur le sens du verbe *ba'âru* et de son dérivé *bu'ûru*, si, fort heureusement, nous n'avions à la seconde ligne , qui ne laisse place à aucun doute. HA-DIB-BA signifie «prendre du poisson»; donc *ba'âru* veut dire «pêcher» et *bu'ûru* «la pêche». Même tablette, l. 51-53, un passage mutilé porte ces mots :

ba-' . . . . .

nu-na ba . . . . .

iṣṣura . . . .

Si l'on rapproche cet article du précédent, on voit aussitôt comment il faut restituer la partie assyrienne : HA-DIB-BA doit se lire *ba'âru* «pêcher»; HA-DIB-DIB, *nûna ba'âru* «attraper du poisson» et HU-DIB-DIB, *iṣṣura ba'âru* «attraper des oiseaux». Ainsi *ba'âru* et *bu'ûru* s'appliquent à la chasse et à la pêche.

Les textes historiques confirment cette donnée. Dans un texte d'Asurahêiddin (R. I, pl. XLV, l. 14-18), on lit : *Abdimilkut šaršu ša la pan kakkêya ina qabal tamti innabtu kima nûni ultu kirib tamti abaršu* « Abdimilkut, roi de ce pays, qui s'était enfui sur la mer, je l'attrapai (*abaršu*) comme un poisson au sein de la mer ». Plus bas, l. 45-46, Asurahêiddin s'exprime en ces termes : *kima iṣṣuri ultu kirib šadi abaršu* « (cet autre roi) je l'attrapai comme un oiseau sur la montagne ». On voit maintenant comment il faut comprendre la phrase de *Dour-Sark.*, p. 4, l. 32 : *ša Yamna ša qabal tamti kima nûni ibaru*. Elle signifie : « (Roi) qui a capturé comme un poisson la ville de Yamna, située au milieu de la mer ». De même traduisez le *summâti ina apâtišina ibarrû* de R. IV, pl. XXVII : « ils attrapent les pigeons dans leurs nids ». EA, III, 1, p. 77, M. Lenormant a mal lu *yabarrû* et traduit « ils excluent ».

A côté de *bu'ûr* « la chasse et la pêche », il existe un mot *bûru* qui a le sens de « citerne, puits » et dont l'idéogramme est [cuneiform]. Cet idéogramme ne figurant pas dans nos syllabaires, je crois devoir citer des passages qui en établissent la valeur. R. IV, pl. LIII, n° 2, l. 21, nous lisons : *ina eli* [cuneiform] *mê;* R. IV, pl. XXVI, n° 7, l. 34-35 : [cuneiform] (lisez [cuneiform]) [cuneiform] = *mê bûri ša qatu la ilpat* « les eaux d'une citerne (ou d'un puits) qu'aucune main n'a jamais touchée ». Par là s'explique la phrase *ana* [cuneiform] *inassuku* des *Documents juridiques*, p. 120, l. 11;

il faut lire *ana bûri inassuku* et traduire : « celui qui jetterait (cette stèle) dans une citerne[1] ».

§ 57. Dans une inscription d'Asurahêiddin (R. I, pl. XLVII, col. vi, l. 19-21), on lit : *ana mašqit murnisqî kiribša pattu uššeravva ušaḫbib atabbiš* « pour abreuver les chevaux, j'y fis diriger un canal que je disposai[2] en *atabbu* ». Que signifie ce dernier mot? Un passage de R. (II, pl. XXXVIII, n° 1 obv., l. 30) nous montre que l'*atabbu* doit être une sorte de bassin ou d'abreuvoir, car on y lit *atabbu iḫri* « il a creusé un *atabbu* ». On trouvera encore le mot *atabbu* R. IV, pl. LVII, col. iv, l. 11 : *ina aḫ atabbi* « sur le bord d'un *atabbu* ».

§ 58. On lit chez Sennachérib, éd. Sayce, p. 2 : *ra'im mišari epiš usâti*. Smith a ainsi compris : « lover of righteousness, maker of peace ». Un article lexicographique (R. II, pl. XXXIX, n° 4, l. 40 et suiv.) démontre que les mots *mešru* (variante de *mišaru*) et *usatu* sont synonymes de *gimillu* « secours, assistance, protection ». Effectivement, *mešru* et *usatu* sont exprimés par des idéogrammes dans lesquels figure le signe 𒋾 = *gimillu*. Le sens précis de *ra'im*

[1] Littéralement « emporterait vers une citerne », car *nasâku* signifie « enlever, porter, transporter, etc. » Cf. la phrase si fréquente des inscr. hist. *mussiki ušassikšunuti* (variante : *ušašši* de *našu*) « je leur fis transporter des objets de tribut ». *Mussiki*, dérivé de ce *nasaku*, est proprement tout ce qui se transporte.

[2] Cette traduction d'*ušaḫbib* est provisoire; cf. R. III, pl. XIII, 4, l. 35 : *ušaḫbib pattiš* « je disposai comme un canal ».

mišari epiš usâti est donc : « qui aime à protéger, qui prête (littéralement : fait) assistance ».

§ 59. Au paragraphe 45 de ces notes, j'ai annoncé que je reviendrais sur le verbe *uparriku*. Pendant longtemps, j'ai cru que le pael et le safel de *parâku* devaient se prendre au sens d'édifier. Aujourd'hui j'ai reconnu que ces deux formes signifient simplement « agir de telle ou telle façon, exécuter, faire ». Voici plusieurs passages qui l'établissent : *Ass.*, p. 67 : *ipšit limatti ša ina niš qatâya ilâni tikliya ina pan abišu ušapriků* « le mal qu'à ma prière (littéralement : à l'élévation de mes mains) les dieux, mes protecteurs, avaient fait à son père »; *ibid.*, p. 179 · *[ip]šit ina pan Teumman ušapriku ušamḫarka* « l'acte que j'ai exécuté à l'égard de Teumman, je le ferai avancer vers toi », c'est-à-dire « je te traiterai comme j'ai traité Teumman »; R. I, pl. XXVII, add. clause, l. 43-45 : *amat limutti lâ iḫasasa va pan qîšutiya šubat šarrutiya lâ ušaparak* « qu'il ne conçoive pas de mauvais desseins et qu'il ne les mette pas à exécution contre mon pouvoir et le siège de ma royauté ». — Le safel du pael a le sens causatif. Grande inscription de Nabukuduruṣṣur, col. VII, l. 31-33, on lit : *banâ âlânšan eli niši Bâbili u Barsipi ul ušapark* (pour *ušaparrik*) « je n'ai pas fait exécuter la construction de leurs villes par les habitants de Babylone et de Borsippa ». Le roi déclare qu'il n'a pas employé des hommes libres aux travaux de construction. *Ibid.*, col. IX, l. 53-56, revient une phrase analogue : *elâ*

âlânka eli âlika Bâbili ina kal dadmê ul ušapark « l'édification de tes villes, je ne l'ai pas fait exécuter par ta ville Babylone, dans quelque contrée[1] que ce soit ». Par ta ville Babylone est une façon de dire par les habitants de Babylone.

Conformément à ces exemples, je traduis maintenant comme il suit la phrase *ina pan musarêya mamma kî lâ amâri u lâ šase uparriku*, citée au paragraphe 40 de ces notes : « quiconque agirait à l'égard de mes inscriptions de telle sorte qu'on ne pût les voir ni les lire ». Semblablement, la phrase de Tuklatpalesar Ier, dern. col., l. 70-71 : *lu mima limna iḥasasa va ana pan narêya ušapraku* signifie « ou bien qui méditerait quoi que ce soit de mal et le mettrait à exécution à l'encontre de mes stèles ».

§ 60. Au paragraphe 17 de ces notes, j'ai rendu *šarur ṣit kakkabê* par « l'éclat du lever des étoiles ». On peut encore traduire « l'éclat qui sort des étoiles » ; sur cet emploi de *ṣit*, cf. les expressions *ṣit pî* « parole, ordre », *ṣit libbi* « fils ».

§ 61. Paragraphe 18, j'ai attribué aux synonymes *udišu, namrirru, birbiru, melammu, šibubu* le sens de « mal, nocuïté ». M. Halévy a fait observer depuis (séance de la Société asiatique du 11 juillet 1879) que dans l'hymne à Istar, publié par M. Delitzsch en ses *Assyrische Lesestücke*, les cieux sont qualifiés

[1] *Dadmê* signifie « demeure » et aussi « contrée » ; R. IV, pl. XII, obv., l. 4, *dadmê* = [cuneiform signs].

d'*iddišûti*, épithète qui signifie plutôt « magnifiques, majestueux » ou « éclatants » que « nuisibles ». Je me range à l'opinion de notre savant confrère, et j'adopte pour les mots précités le sens de « majesté qui inspire la terreur (ar. هيبة), magnificence, éclat », sens qui d'ailleurs convient dans tous les passages[1]. Mon observation, relativement à un *šarar* qui viendrait d'une racine *šarâru* = ar. شرّ, est donc à supprimer.

§ 62. Est également à biffer la citation *muštarḫu mati u nišî* du paragraphe 17. Dans le passage indiqué, *muštarḫu* n'est pas en rapport d'annexion avec *mati*. *Muštarḫu* signifie « bien établi, solide, fort, puissant », et de là passe au sens de « souverain ». Il en est de même des dérivés de la même racine *šurruḫu* (Tuklatpalesar Ier, col. 1, l. 43), *šitraḫu* (R. I, pl. XXXV, n° 2, l. 1) et *šarḫu* (Norris, *Dict.*, p. 742, note). Ces sens dérivent tous de celui que j'ai assigné à la racine *šarâḫu*.

§ 63. Je reviens sur l'expression *ašar lâ ari* pour signaler de nouveaux exemples du verbe *aru* « aller, aborder, traverser, franchir », dont j'ai traité au paragraphe 37 de ces notes. R. II, pl. XLVIII, rev., l. 43-44, nous voyons qu'un des idéogrammes d'*aru* est SAK-MAL-MAL, littéralement « tête faire », c'est-à-dire « tourner la tête vers, se diriger vers », et que

[1] *Namrirru* rend l'idéogramme [cunéiforme] « grande terreur ». R. IV, pl. XVIII, n° 3 r°, l. 46-47.

l'idéogramme d'*ašar lâ ari* est KI SAK-MAL-MAL NAM-ME « endroit se diriger non » = « endroit vers lequel on ne peut se diriger ». Grâce à ce passage, il est facile de restituer la fin de la ligne 44 de R. II, pl. XIX, n° 2 rev. Il faut lire *'iru* (car l'idéogramme correspondant est SAK-MAL-MAL) et traduire « qui irait vers (= affronterait) la crainte inspirée par ma majesté grande comme celle d'Anou ? »

Je pense que le *iruvva*, si fréquent, des textes historiques est l'aoriste de notre *aru*. Dans les textes d'incantation, *iru* se confond parfois avec *irub* « il est entré » et est représenté par le même idéogramme ; le sens primitif n'en est pas moins « aller ».

Nous avons un exemple du participe passif kâl de *aru* dans la phrase suivante que j'emprunte au *Choix de textes* de M. Lenormant, 3ᵉ fasc., p. 254, l. 33 : *ina kibitika ṣirti ša lâ uru* « par ton ordre suprême qui n'est pas enfreint (littéralement : franchi) ».

§ 64. Le verbe *dabâbu* est ordinairement rendu par « ourdir, tramer ». Le véritable sens en est « parler, dire ». Nous en avons une preuve évidente dans un passage de R. IV, pl. LVI, obv. l. 13, où nous lisons *šimâ dabâbi* « écoutez ma parole ». Ainsi s'expliquent d'une part le *dabâbu* des tablettes juridiques, qui revêt l'acception particulière de « réclamer », et de l'autre, l'expression si fréquente des textes historiques *dâbib zararti* « qui tient des propos malveillants[1] ». Il résulte de cette observation que le mot

[1] Smith a bien compris *dabâbu* (*Ass.*, p. 24, 42).

kitta ne doit pas se rendre par « bonne foi », mais par « vérité ». Effectivement (R. II, pl. XLVIII, obv. l. 40), un certain Sargon est qualifié de *dâbib kitti*. Étant donné le sens fondamental de la racine *kânu*, on voit qu'il faut traduire « qui dit la vérité ». R. III, pl. LIV, n° 1, l. 8, on a la phrase *ina matâti kališina kitta itamâ maru itti abišu kitta itama*. Ces mots signifient : « dans tous les pays on sera sincère (littéralement : on dira la vérité) ; le fils sera sincère avec (littéralement : dira la vérité à) son père ».

§ 65. Au paragraphe 45 de ces notes, j'ai établi la valeur de *šasu* et *šitassu* « lire » dans les expressions *ana tamarti šitassiya* et *ana amâri u šase*. L'aoriste iftaal de *šasu* se trouve dans une inscription de Sargon, R. III, pl. XI, col. II, l. 59 : *limur va liltasi* « qu'il voie et qu'il lise ».

§ 66. Le verbe *lâlu* « pendre, suspendre », qui a été étudié au paragraphe 36, figure dans les tablettes de la création (AL, p. 82, l. 3) : *išpatu iduššu ilul* « il suspendit son carquois à son côté », et *ibid.*, l. 16 : *irbit naṣmadî iduššа ilul* « il accrocha les quatre rênes à son côté (au côté du char) ».

§ 67. Au paragraphe 15 de ces notes, rencontrant le mot [illegible], je l'ai transcrit *iṭât* et rendu par « murs » comme l'ont fait jusqu'ici tous les assyriologues. Aujourd'hui l'existence en assyrien d'un mot *iṭu*, qui correspondrait à l'arabe حائط, me

paraît fort problématique, et je crois que, dans les quelques passages où se trouve [cuneiform], il faut lire *idât,* pluriel de *id* « main, côté » et aussi « à côté de, près de ». Le passage cité de Tuklatpalesar Ier, col. I, l. 81-82 : *qaqqadišunu lûnakis idât âlânišunu kima kare lûšepik* doit être ainsi traduit : « je coupai leurs têtes et je les amoncelai comme une digue (ou un monceau) *près de* leurs villes ».

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

CHRONIQUE LITTÉRAIRE DE L'EXTRÊME ORIENT.

I.

La poésie populaire est le miroir dans lequel se reflète à nu toute une nation : elle en montre le véritable génie, les idées familières, les traditions, les superstitions. Conservant le caractère particulier à chaque siècle, elle est comme un tableau vivant, pris sur le vif, des différentes périodes de l'histoire d'un peuple. Les ballades, les chansons de la rue, voilà où l'on retrouve l'image et les détails de la vie sociale d'une nation, la peinture des mœurs d'une époque, choses que l'on chercherait souvent infructueusement dans la poésie plus savante, plus parfaite, mais aussi plus guindée, plus factice. N'est-ce pas dans la poésie populaire contemporaine que plus d'une fois l'historien et le moraliste vont chercher les traits nécessaires pour peindre les temps dont ils écrivent l'histoire ou dont ils font la description, pour expliquer les causes ou les conséquences de certains événements, pour justifier ou flétrir tel ou tel prince, tel ou tel héros ? Car la poésie populaire embrasse tout, touche à tout : elle est comme le miel, composé du suc de mille fleurs différentes, et c'est ce qui en fait la douceur et le charme. Encore qu'elle ne soit pas aussi châtiée, et que la forme fasse plus souvent place au fond, elle

n'en a pas moins, pour parler comme Montaigne « des naïfvetez et des graces par où elle se compare à la principale beauté de la poésie parfaite selon l'art. »

Chez nous, ce n'est que fort tard que l'on a commencé à vouloir tirer de l'oubli les poésies populaires, à les réunir en recueils, à les étudier. Il n'y a pas bien longtemps encore que les savants regardaient avec dédain et mépris cette littérature, bonne, comme disait Molière « à mettre au cabinet. » On en est revenu et l'on a compris quelles richesses on pouvait extraire de cette mine riche et féconde.

Il en a été de la poésie populaire chinoise ce qu'il en avait été de cette même branche de littérature chez les autres peuples. Longtemps, les sinologues n'ont pas cru devoir s'abaisser jusqu'à s'en préoccuper : se renfermant dans l'étude de la haute poésie, du Livre des Odes, ce tableau des mœurs de l'antiquité chinoise, ou bien des poésies de l'époque des T'ang̃, le siècle d'Auguste de la Chine, ils imitaient les lettrés du Céleste Empire, aux yeux de qui elle n'est bonne que pour le *profanum vulgus*, incapable de rien comprendre aux beautés et aux difficultés sans nombre de l'art poétique. Avec quel mépris en effet ne vous regardent-ils pas, ces vénérables *sienn cheng̃* « blanchis sous le harnois » dans l'étude des textes, lorsque vous vous arrêtez devant la boutique de l'étalagiste du coin, et que, pour quelques sapèques, vous achetez plusieurs de ces petits livres à couvertures jaunes, mal imprimés pour la plupart, qui renferment les chansons ou les ballades mises par eux à l'index ! Quels efforts ne font-ils pas pour vous détourner de les lire, sous le prétexte que vous y perdriez votre temps et votre latin ! Quelle répugnance ne montrent-ils pas quand vous leur demandez des explications sur les difficultés que vous y rencontrez à chaque pas, comme des pierres éparses çà et là dans le plus beau jardin émaillé de fleurs de toutes couleurs !

Dans ces derniers temps, on a commencé à exploiter cette mine encore vierge : il y a quatre ans et plus, M. George Carter Stent, des douanes impériales chinoises, sinologue

de mérite, publiait, sous le titre de *The Jade Chaplet in twenty-four beads*[1], une collection choisie de vingt-quatre chansons et ballades recueillies pour la plupart de la bouche des Chinois eux-mêmes et traduites fort élégamment. Deux ans plus tard, M. Jules Arène, interprète-chancelier de la légation de France à Péking, nous donnait dans son livre si intéressant, intitulé *La Chine familière et galante*[2], des fragments inédits de cette littérature populaire.

Enfin M. Stent, continuant l'œuvre qu'il avait si bien commencée, vient de faire paraître un nouveau recueil de poésies renfermant vingt-huit pièces d'inégale longueur, toutes traduites du chinois et mises en vers anglais élégants[3]. Ces poésies ne laissent pas de montrer le génie chinois sous l'habit européen dont elles sont revêtues, et intéresseront, non pas seulement le sinologue, mais le *general reader*, qui, nous l'espérons, ne se laissera pas effaroucher par les quelques caractères chinois mis çà et là en note, et en poursuivra la lecture jusqu'au bout.

Apprécier les diverses pièces contenues dans le nouveau recueil de M. Stent serait une œuvre trop au-dessus de nos moyens : nous la laissons à une plume plus expérimentée et plus autorisée que la nôtre en cette matière. Nous allons nous contenter de donner ici la traduction de la première, qui ne sera peut-être pas lue sans intérêt par les lecteurs du *Journal asiatique*.

Les faits qui ont donné lieu à cette chanson (*Ensevelie vivante !*) se sont passés à Péking il y a environ vingt-cinq ans. Un censeur nommé Tch'ounn avait une fille de vingt et un ans qui s'éprit d'un des domestiques de son père, un cocher, et s'enfuit avec lui. Ils furent arrêtés à quelque distance de Péking : le censeur fit bannir l'amant de sa fille et ensevelir

[1] *The Jade Chaplet in twenty-four beads, a collection of Songs, Ballads*, etc. from the chinese by G. C. Stent. London, Trübner et C°, 1874.

[2] *La Chine familière et galante* par Jules Arène, Paris, Charpentier, 1876.

[3] *Entombed alive and other Songs, Ballads*, etc., from the chinese by G. C Stent. London, H. Allen and C°, 1879.

vivante cette dernière dans le tombeau de sa famille avec le dessein de l'y laisser mourir. Le tombeau n'avait qu'un petit orifice carré qui permettait à la jeune fille de voir ce qui se passait autour d'elle. Par curiosité, on visita le cimetière, mais nul ne tenta de délivrer la prisonnière, encore qu'elle suppliât de venir à son secours. Elle mourut le quatrième jour de son incarcération [1].

L'auteur de cette pièce suppose que la jeune fille se réveille au milieu de la nuit dans le tombeau, après un rêve effrayant dans lequel elle s'est crue ensevelie vivante. Dès l'abord, elle croit qu'elle a rêvé; mais elle découvre bientôt l'horrible vérité : elle appelle alors, par des cris déchirants, ceux qu'elle voit passer près du tombeau, mais inutilement; elle meurt...

ENSEVELIE VIVANTE!

Oh! Quel songe effrayant! Dieu merci! Je suis réveillée!
Je croyais être enfermée dans une horrible tombe
Où tout était noir, et dont nul bruit ne troublait le silence.
Ah! Qui peut dire les terreurs que j'éprouvai?

Trop frappée d'horreur pour faire même une prière,
Je ne pouvais que me tordre sur le sol et crier,
Maudire mon malheureux sort, céder à un sauvage désespoir,
Et, réveillée enfin, trouver que tout est un songe.

Je vais appeler ma servante pour lui ordonner d allumer,
Car même encore maintenant je me sens oppressée par la peur.
Que j'ai froid! Je ne dormirai plus cette nuit;
Je me sentirai mieux quand la servante sera ici.

Elle ne vient point! Pourquoi cette terrible obscurité?
Pourquoi mon cœur bat il d'une terreur inconnue?
Comment suis-je venue ici? Ce n'est pas ma chambre;
Ce ne me semble qu'un peu plus large que mon lit.

[1] La barbarie n'est pas éteinte en Chine : nous lisons en effet, dans le *North-China Daily News* du 20 mai 1874, qu'un fils fut enterré vivant pour avoir tué son père.

Ceci n'est pas ma couche : c'est le sol gluant !
Au-dessus de ma tête je sens un toit de pierre,
De la pierre, aussi, de chaque côté — de la pierre tout autour !
C'est un tombeau ! Grand Dieu ! Mon songe, c'est la réalité.

Au secours ! Sauvez-moi ! Ne me laissez pas mourir ainsi :
Mourir ensevelie vivante ! Personne ne fera donc attention à mes cris ?
Je chancelle, j'atteins un orifice,
Où je colle mes yeux brûlants et sanglants :

Jusqu'à présent j'ignorais combien c'était beau
De remarquer les rayons du soleil levant se disperser
Par monts et par vaux, sur chaque buisson, sur chaque branche,
Teignant la nature entière d'un éclat doré.

Au secours ! Ici ! Sauvez-moi ! Venez me rendre la liberté !
Mes cris perçants attirent ici les passants ;
Oh ! Êtes-vous des hommes ? Pouvez-vous voir
Une jeune fille, une femme, ainsi enfermée pour mourir ?

Ce n'est pas la crainte de la mort qui m'épouvante,
C'est cette mort lente que je redoute !
Enfermée vivante ! mourir entre ces murs,
Où chaque instant dure une année !

Abattez ces murailles ! Que si mon crime fut grand,
Dites, méritait-il une mort semblable ?
Tuez-moi sur-le-champ, — si la mort doit être ma destinée,
Je baiserai la main qui me donnera le coup bienvenu !

Au secours, je vous implore ! C'est une femme qui appelle !
Je suis jeune et belle ! Oh ! Sauvez-moi de cette mort !
Arrachez-moi de cette tombe, abattez ces murs !
Et je vous bénirai de mon dernier souffle !

Au secours ! Donnez-moi seulement la liberté, la vie !
Sauvez-moi de la mort — de ce tombeau vivant !
Quiconque me sauvera, je serai sa femme, —
Sa maîtresse, son amante, sa mignonne, sa servante, son esclave !

Quelque pauvre qu'il soit, je partagerai sa pauvreté;
Je lui dévouerai ma vie entière!
Je travaillerai pour lui, je supporterai ses soucis;
Je mendierai pour lui. — Qu'il me laisse seulement vivre!

Au secours! J'étouffe! Oh! L'air frais et pur!
Le sentir sur mes joues chaudes et enfiévrées!
Au secours! Sauvez-moi, ou mes mains mêmes déchireront
Ces murs maudits! Je les fendrai de mes cris déchirants!

De l'eau! Une seule goutte pour apaiser ma soif insensée!
Ma langue est enflée! Mon gosier est sec et desséché!
Cela peut-il être la mort? — O père, vous avez pris le plus mauvais parti,
Hélas! Ce fut bien sévère de me condamner ainsi à mourir!....

Il est à regretter que ce volume, dédié à M. Robert Hart, inspecteur général des douanes maritimes chinoises, soit déparé par plusieurs gravures dues à un artiste bien peu au courant du type chinois et des costumes des habitants de l'Empire du Milieu.

II.

On sait qu'il existe en Chine un seul journal vraiment chinois, reconnu officiellement par le gouvernement comme son organe : c'est ce que les Européens appellent la « Gazette de Péking », et les Chinois 京報 *Tçing-pao* « avis de la capitale », 京抄 *Tçinĝ-tch'ao* « copies de la capitale », ou 邸報 *Ti-pao*, « avis de la cour[1] ». Ce « Journal officiel de l'empire du Milieu », dont l'antiquité, soit dit en passant, remonte à la dynastie des T'anĝ, renferme tous les documents émanant du gouvernement, les décrets et rescrits impériaux, les mémoires adressés au trône, les mouvements dans les diverses branches de l'administration, etc., et se trouve constituer

[1] Sur la Gazette de Péking on peut lire un excellent article de M. W. F. Mayers dans la *China Review*, juillet-août 1874.

ainsi l'une des principales sources de l'histoire contemporaine de la Chine.

Aussi, depuis de longues années, le *North China Herald*, le « pioneer of news paper enterprise », à Changhaï, a-t-il eu l'excellente idée de publier dans son numéro hebdomadaire (paraissant la veille de chaque départ de malle française et anglaise pour l'Europe) des extraits et des analyses des principaux documents de la Gazette, déjà parus dans le quotidien *North China Daily News*, et l'idée plus heureuse encore de les réunir depuis quelque temps en volume à la fin de chaque année[1].

La collection se compose actuellement de six volumes (1873 à 1878), dont les deux premiers sont déjà devenus rares, et fournit des documents pleins d'intérêt sur les événements contemporains : la mort de l'empereur T'ong tché (1875), les mémoires et les décrets relatifs à l'arrangement de l'affaire Margary (*Yun nan outrage*), la famine et les inondations terribles de ces dernières années, notamment en 1877-1878; la mort du célèbre diplomate Ouenn Siang̃; les relations avec les royaumes tributaires : Corée, Népal, Annam, Birmanie. Dans le numéro du 15 mai 1875 nous lisons un mémoire du gouverneur du Yunn nann annonçant l'arrivée d'un envoyé de ce dernier pays, porteur d'une lettre du roi, et conduisant le tribut birman composé de plusieurs éléphants domestiques, une paire de défenses d'éléphants, du bois de sandal, des bijoux, dix mille feuilles d'or, etc. Enfin nous y trouvons des renseignements sur la rébellion de Yacoub bey dans le Turkestan, les péripéties de cette longue guerre de seize ans, et la fin du royaume de Kachgarie par les victoires du général Tso-tsong̃-t'ang̃ (1878).

Pour la commodité des recherches, les documents contenus dans chaque volume ont été classés par matières sous six chefs principaux : I, *Affaires de la Cour :* mouvements, audiences, manufactures impériales, etc.; II, *Administration judiciaire et*

[1] Sous le titre de *Translation of the Peking Gazette, reprinted from the « North-China Herald »*.

financière : crimes; affaires civiles, opium, tribut en nature, rivières et canaux; revenus; III, *Administration civile et militaire :* nominations; service public; affaires militaires; IV, *Instruction, religion et usages :* instruction publique; temples; superstitions; météorologie; V, *Relations extérieures* (avec les Européens, la Corée, l'Annam, le Tibet, la Songarie et la Kachgarie); VI, *Affaires provinciales et coloniales :* Mandchourie, Mongolie.

Nous espérons que cette entreprise se continuera sans entraves d'aucune sorte : le succès obtenu par les six premiers volumes encouragera certainement les éditeurs du *North China Herald* à suivre la même voie. Il serait à désirer cependant que les principaux décrets et mémoires fussent traduits et publiés *in extenso*, ce qui ne manquerait pas d'ajouter de l'intérêt à la publication.

III.

Deux journaux se publient en chinois à Changhaï : l'un, le 申報 *Chenn-pao*, ou « Gazette de Changhaï[1] », qui a déjà six années d'existence; l'autre, le 新報 *Sinn-pao*, nouveau journal, plus récent et destiné à faire concurrence au premier.

Le *Chenn-pao* est publié sous la direction de M. Ernest Major, avec l'aide de plusieurs lettrés chinois qui en écrivent, en coordonnent, en corrigent les articles et en surveillent la composition. Il est imprimé avec des caractères chinois mobiles très élégants et très nets encore que petits, sur une longue feuille de papier chinois excessivement mince. Tous les jours il en paraît un numéro qui coûte, à Changhaï, dix sapèques (c'est-à-dire environ un sou), et dans les autres villes ouvertes au commerce européen, le prix du port en plus[2].

[1] *Chenn-tçiang* (fleuve du Chenn) est le nom donné au district de Changhaï.

[2] Le *Chenn-pao* a des agents à Péking et dans tous les ports ouverts aux étrangers.

Chaque numéro est, à peu de chose près, ainsi composé : d'abord un *leading article*, article de fond, traitant tous les jours un sujet nouveau, puis les nouvelles commerciales, les marchés des thés ou des soies quand c'est la saison; les faits divers, les nouvelles du jour, les inventions, les racontars et les *canards*. La partie officielle, qui vient ensuite, donne la copie des documents les plus intéressants parus dans la Gazette de Péking, les nominations, les mouvements dans l'administration, les destitutions, les démissions, les récompenses, enfin les rapports des hauts fonctionnaires à l'empereur.

Puis viennent les programmes des spectacles dans les divers *tch'a yuann* « jardins de thé » ou théâtres où ont lieu des représentations de jour et de nuit; les annonces, et elles sont nombreuses, d'*auctions* ou ventes aux enchères (*po maï*), de nouvelles inventions, de maisons à louer, etc., et enfin on trouve en dernier lieu les arrivées et départs des bateaux, avec leurs noms, le lieu de leur destination ou de leur provenance, et le nom de leurs consignataires. Tel est le résumé de ce journal dont la lecture pour les Chinois comme pour les Européens n'est pas seulement attrayante, mais utile et instructive : les uns y apprennent à connaître la politique et les événements de cette Europe qu'ils ignorent presque totalement, et la civilisation européenne à laquelle ils pourraient emprunter beaucoup; les autres y voient leur pays jugé par les Chinois, et y peuvent étudier le style ordinaire de la littérature actuelle.

Déjà ce journal a obtenu un grand succès, et, compris de tous, la langue écrite chinoise étant, comme l'on sait, la même dans tout l'empire, il est recherché des habitants et des fonctionnaires de l'intérieur bien plus que les petits traités religieux des missionnaires. Cependant il a bien failli n'avoir qu'une existence éphémère : dans l'origine, en effet, il éprouva une grande opposition de la part des hauts fonctionnaires qui craignaient d'y voir leur administration jugée et critiquée; ceux-ci commencèrent par diriger leurs attaques contre les employés et les rédacteurs indigènes du journal, puis adres-

sérent à l'empereur même des mémoires pour demander la suppression de cet organe. Cela heureusement ne servit de rien, et le *Chenn-pao* continua à vivre.

Aujourd'hui un revirement total s'est opéré dans la manière d'agir des autorités : on a trouvé sans doute à Péking la lecture du journal instructive et utile comme moyen de contrôler l'administration et la conduite des fonctionnaires provinciaux : il n'y a pas d'abus, en effet, que le *Chenn-pao* n'ait le courage de dévoiler en cherchant comment on pourrait remédier à l'état de choses actuel. Son nom même a paru dans la Gazette de Péking à propos de troubles qui s'étaient élevés dans un camp près Hang̃-tchéou : le gouverneur de la province du Tcho-tçiang̃ s'appuya sur les faits rapportés par lui pour répondre à l'empereur.

Ce n'est pas seulement par ses numéros quotidiens que la « Gazette de Changhaï » est appelée à rendre de grands services aux Chinois en leur infusant, par exemple, dans l'esprit un peu de civilisation européenne; son intelligent directeur a voulu faire plus : il a entrepris de publier des ouvrages nouveaux, et de reproduire d'anciennes éditions aujourd'hui rares et introuvables. Cette petite collection, imprimée avec le même corps de caractères que le journal, d'une façon nette et correcte et dans un format très commode, se compose déjà de plus de cent ouvrages divers, et le nombre des volumes augmente chaque jour : un catalogue en a été publié il y a quelque temps et il a été peu après suivi d'un supplément : on y trouve cent onze ouvrages, chacun d'eux y a une petite notice bibliographique.

Voici les titres des principaux : en histoire : Histoire de la vie de Tsᶜeng̃ Kouo-fann[1]; Histoire de la rébellion des Tᶜaï-pᶜing̃ dans les provinces du Tcho-tçiang̃ et du Tçiang̃-sou : Traités entre la Chine et l'Angleterre, entre la Chine et le

[1] Ts'eng Kouo-fann, le plus célèbre des hommes d'État chinois de notre époque, se distingua dans la guerre contre les rebelles et reprit Nanking depuis longtemps au pouvoir de ces derniers. Né en 1807, il est mort en 1872, vice-roi des deux Tçiang.

Japon; Histoire des guerres de la dynastie actuelle (*Chenḡ-vou-tçi*), par Oueï-Yuann[1]; Histoire de la province du Fou-tçienn. — En littérature : Traités sur l'art épistolaire, Nouvelles et contes; Collection de petits traités; Dictionnaire anglais-chinois. Art : Biographies d'hommes ou femmes célèbres avec leurs portraits tirés de la salle où l'on rit le soir (*Ouann-siao-t'anḡ*); La culture du riz et du ver à soie expliquée en vers et illustrée.

Parmi les ouvrages parus récemment et qui ne se trouvent pas portés sur ce catalogue, nous citerons le *Chenḡ yu sianḡ tçié*, Explication avec figure du saint édit de K'anḡ-chi : en tête sont les seize maximes dues au célèbre contemporain de Louis XIV, puis viennent des anecdotes morales et historiques précédées de gravures au trait. C'est une nouvelle édition, reproduction de celle qui a paru sous le règne même de K'anḡchi.

Citons encore le *Léanḡ 'hann po ouenn* : c'est un recueil en six petits volumes in-12 de toutes les 典故 *tienn-kou*, allusions, expressions difficiles contenues dans les Annales des 'Hann ('*Hann-chou*), avec les explications des meilleurs commentateurs, entre autres Yen Ché-kou. Cette sorte de vocabulaire ne saurait manquer d'être utile à ceux qui étudient la littérature chinoise, les Annales des 'Hann étant l'un des livres qui fournissent le plus d'allusions historiques aux écrivains. Le *Léanḡ 'hann po ouenn*, originairement paru sous le règne de Tçia-tsinḡ des Minḡ, était devenu fort rare et presque introuvable : les lettrés doivent remercier le *Chenn-pao* d'en avoir publié une édition plus correcte, plus commode que la première.

IV.

Les deux premiers volumes du cours de langue et littérature chinoises du P. Zottoli[2], dont, il y a quelques mois, nous

[1] Voyez sur cet ouvrage dont nous avons traduit et publié plusieurs chapitres, le *Journ. as.*, février-mars 1878, et octobre-novembre-décembre 1878.

[2] *Cursus litteraturæ sinicæ, neo-missionariis accommodatus*, auctore P. An-

annoncions la prochaine publication, ont enfin vu le jour, et ils donnent la mesure de ce que sera l'œuvre entière. La préface du P. Zottoli nous en présente toute l'économie. Destiné spécialement à l'école de la Mission de Si-ka-oué près Changhaï, des presses de laquelle du reste il sera sorti, le cours, qui comprend cinq années, se trouve naturellement divisé en cinq parties formant autant de volumes et correspondant chacune à une classe.

Le premier volume, *pro infima classe*, s'occupe de l'étude de la langue familière : il s'ouvre par une introduction sur la composition, la prononciation des caractères et l'écriture, et des *primæ lectiones*, où les phrases sont expliquées mot à mot. Viennent ensuite des « Instructions familières » extraites du Saint Édit et du *Tçia-pao*, trésor de la famille (signalons un extrait de cet ouvrage sur les expressions et les locutions de civilité); des fragments de comédies de l'époque des Yuann, et des *Ts'aï tseu* ou « beaux esprits » (*Sann-kouo-tché; Yu tçiao-li; Si-siang̃-tçi*, etc.); le volume est terminé par un choix de phrases chacune de deux à dix mots.

La seconde partie, *pro inferiore classe*, embrasse l'étude des quatre livres classiques, le *Ta-chio*, le *Tchong̃-yong̃*, le *Lounn-yu* et le *Meng̃-tseu*, précédés de *notæ previæ* sur l'histoire de la Chine, les dynasties, la musique, les sacrifices, etc., de gravures au trait représentant les objets dont il est fait mention dans les classiques, et des trois petits livres élémentaires le *Sann-seu-tçing̃*, le *Ts'ienn-tseu-ouenn* et le *Chenn-t'ong̃-ché*. Les volumes suivants contiendront : le troisième, *pro media classe*, le Livre des Odes, des Annales, le Livre des Changements, le Mémorial des rites; le quatrième, *pro suprema classe*, des Traités sur la rhétorique, les particules, le style épistolaire, les allusions littéraires; le cinquième et dernier, *pro rhetorices classe*, des compositions (thèses) anciennes et modernes, des poésies, des inscriptions. L'œuvre sera couron-

gelo Zottoli S. J. e missione Nankinensi. Changhaï, 1879, 2 vol. gr. in-8°; 800 et 655 pages. Le prix élevé de ce cours, 10 dollars (= 50 fr.) le volume ne le met malheureusement pas à la portée de tous les étudiants.

née par un *vocum syntagma*, dictionnaire de tous les mots contenus dans les cinq volumes.

Les deux premiers volumes, que nous avons sous les yeux, sont sortis des presses de Tou-chann-ouann (Tou-sé-oué en dialecte changhaïen) près Si-ka-oué, imprimerie de la mission jésuite du Tçianḡ-nann : le texte latin qui suit pas à pas le texte chinois est placé en regard de celui-ci; le corps de caractères employé est petit, très net et très élégant. L'impression des deux textes a été surveillée avec tant de soin que dans le premier volume, de 800 pages, il n'y a que vingt fautes d'impression, et dans le second, de 655 pages, il n'y en a que sept, toutes de peu d'importance.

Ce serait grande témérité de notre part que de vouloir juger l'œuvre entière par ce que nous en avons : on ne peut juger d'un édifice par les pierres qui en sont les fondements, mais on peut prévoir à peu près ce qu'il sera. Le cours du P. Zottoli ne sera pas seulement utile aux néo-missionnaires, mais il sera indispensable aux sinologues même les plus avancés dans leurs études.

La mission du Tçianḡ-nann n'est du reste pas inactive pour le moment : l'un de ses membres les plus éminents, le P. Heude, qui a fouillé pendant de longues années les lits des rivières et des lacs de la Chine centrale, a donné cette année les derniers fascicules de sa *Conchyliologie fluviale*[1] : *Finis coronat opus !* Il ne manque plus qu'une introduction à ces cinq volumes, magnifiquement gravés et imprimés, encore que loin des yeux de l'auteur.

Un journal mensuel se publie même depuis quelques mois à peine à l'imprimerie de Si-ka-oué. Il porte le titre de 益聞錄 *Y-ouenn-lou* « archives de nouvelles utiles ». Rédigé par les prêtres chinois de la Mission, et destiné à servir de lecture aux Chinois catholiques, il joint l'utile à l'agréable : à côté

[1] *Conchyliologie fluviale de la province de Nanking et de la Chine centrale*, par le P. Heude, de la Compagnie de Jésus, missionnaire au Kiang-nan. Quatrième et cinquième fascicules, Paris, 1879. La publication de l'ouvrage avait commencé en 1876.

de décrets politiques promulgués par l'empereur de la Chine, de bulles ecclésiastiques, d'articles théologiques, on y voit des poèmes écrits avec talent, des *racontars* de Changhaï et des descriptions géographiques. Rédigé dans un style concis et noble, mais toujours simple et classique, ce journal est certainement appelé à avoir un grand succès parmi les Chinois catholiques[1].

Enfin un missionnaire aussi, mais appartenant à une autre société, Mgr Ridel[2], qui, détenu en captivité par le gouvernement coréen, a vu tomber ses fers grâce aux réclamations de son suzerain, le gouvernement chinois, fait imprimer en ce moment à Yokohama un dictionnaire coréen avec des caractères gravés en France. Chaque mot sera suivi de la prononciation *romanisée*, de la traduction latine et française, et quand il s'agira d'un mot venu du chinois, du caractère chinois même.

Le coréen étant une langue encore peu connue, nous souhaitons que rien ne vienne entraver cette publication, et que Mgr Ridel joigne à son dictionnaire coréen, le premier vraiment digne de ce nom, une grammaire coréenne et des textes en cette langue. De la sorte l'on pourra étudier enfin le coréen même en Europe, en attendant le jour, peut-être plus proche qu'on ne le pense, où ce royaume impénétrable, qui a si longtemps et si obstinément fermé ses portes aux étrangers, sera obligé de les ouvrir sinon pacifiquement, du moins à la voix du canon.

On le voit, ce champ de l'extrême Orient si fertile n'est pas abandonné, et chacun en défriche un coin : la moisson de cette année a été belle, peut-être que celle de l'année prochaine sera plus belle encore. De nouveaux et intéressants travaux sont à la veille de voir le jour, soit en Chine, soit en France, soit en Angleterre : d'autres, en cours de prépara-

[1] Il est déjà tiré à plus de mille exemplaires; chaque numéro coûte 10 sapèques (= 5 cent.).

[2] Vicaire apostolique de Corée.

tion, ne paraîtront que dans un avenir plus ou moins éloigné. Souhaitons-leur à tous d'avoir le meilleur succès possible.

CAMILLE IMBAULT-HUART.

A Sketch of the Modern Languages of the East Indies, accompanied by two Language Maps, by Robert N. Cust. London, Trubner and C°, 1878, IX-198 p. in-8°. Deux cartes.

Dans ce livre, qui témoigne de longues et patientes recherches, en même temps que d'une sorte de désintéressement et d'impersonnalité scientifiques, M. Cust a réuni tous les documents qu'il a pu trouver sur les langues des deux Indes et de la Malaisie, en y ajoutant Formose et Madagascar. « J'ai essayé, dit-il, de rendre mon exposé aussi incolore que possible en ce qui touche mes propres vues. Je sollicite les corrections, je cherche l'exactitude, je demande des communications scientifiques et pratiques pour le cas où il y aurait lieu de faire une seconde édition. »

Afin d'atteindre son but, M. Cust ne s'est pas borné à compulser tous les ouvrages grammaticaux, lexiques, notices de tout genre qu'il a pu se procurer, il s'est mis en rapport, autant qu'il lui a été donné de le faire, avec les auteurs et les personnes qui étaient en mesure de lui fournir des renseignements. Il en a ainsi recueilli de toutes mains et s'est attaché, comme il le dit, à les reproduire avec la plus grande fidélité, en s'effaçant le plus possible.

On conçoit qu'un travail de ce genre n'est autre chose qu'une compilation. Un homme spécial étudiera à fond une langue ou un groupe de langues. Du moment qu'on embrasse un nombre considérable d'idiomes parlés sur un vaste territoire, où la complexité des langues et des dialectes est très grande, on ne peut que recueillir la substance des travaux des spécialistes. C'est ce qu'a fait M. Cust : nous lui devons des remerciements pour les renseignements si nom-

breux et si variés qu'il a réunis et condensés dans ce livre, et qu'on ne pourrait obtenir autrement, à moins de recherches multipliées, presque impossibles.

Le classement de tant d'idiomes était la partie la plus épineuse de la tâche que l'auteur s'était imposée, celle où il était le plus exposé à tenter de faire dominer « ses propres vues ». Ce travail important, périlleux, mais indispensable, ne peut être fondé que sur une connaissance approfondie des langues; or cette base nécessaire manque encore : il faut donc être réservé. M. Cust l'a compris, il ne donne son classement que comme provisoire; il reconnaît les « familles » suivantes :

1. Âryenne ou Indo-européenne (Nâgari, Kâçmiri, Nepâli, Bengali, etc.).
2. Dravidienne (Tamoul, Telinga, Malayalam, etc.).
3. Kolarienne (langues non dravidiennes de l'Inde centrale).
4. Tibeto-birmane.
5. Khasi (tribus d'Assam).
6. Tai (Siam).
7. Mon-Annam (Kambodge et Annam).
8. Malaise.

Deux de ces groupes, le troisième et le cinquième, celui-ci surtout, qui tient dans une page, sont peu considérables et surtout peu connus. Tous donnent lieu à des classements secondaires, dans le détail desquels nous ne pouvons entrer.

Deux cartes, l'une pour l'Inde gangétique, l'autre pour l'Inde transgangétique et l'Archipel malais, font connaître la distribution géographique de ces huit familles de langues. Elles constituent l'appendice A. D'autres appendices désignés chacun par une lettre de l'alphabet fournissent des renseignements intéressants.

B est un tableau complet des langues et dialectes des huit groupes, comprenant trois colonnes, une pour les noms des

langues, une pour ceux des dialectes, une pour ceux des localités. Nous extrayons de ce tableau les chiffres suivants :

NOMS DES FAMILLES.	LANGUES.	DIALECTES.
1. Âryenne	16	133
2. Dravidienne	14	30
3. Kolarienne	10	5
4. Tibeto-birmane	87	84
5. Khasi	1	5
6. Tai	7	6
7. Mon-Annam	20	4
8. Malaise	88	29
	243	296

Ce qui fait un total de 243 langues, 296 dialectes; en tout 539 idiomes.

C donne la liste de tous les travaux dont ces langues ont été l'objet, chacun d'eux étant mis en regard du nom de la langue ou du dialecte étudié.

D est une liste alphabétique de langues et dialectes avec renvoi aux pages du livre où il en est question.

E est une autre liste alphabétique renfermant les noms des auteurs, ouvrages, lieux cités, et des sujets traités dans le volume.

F contient la mention des publications périodiques et ouvrages généraux de linguistique où l'on trouve des renseignements sur les langues qui font l'objet du livre.

Enfin G est une liste des traductions partielles ou intégrales de la Bible qui ont été faites dans les langues dont il s'agit, avec l'indication des caractères employés, les noms du traducteur ou des traducteurs, la date et le lieu de la publication.

Cette consciencieuse étude est donc un bon résumé des

travaux déjà faits, de nature à provoquer de nouveaux travaux et à servir de guide à ceux qui les entreprendront.

L. Feer.

M. Siouffi, vice-consul de France à Mossoul, s'occupe depuis longtemps de réunir des matériaux sur une secte peu connue et peut-être *méconnue*, qui compte de nombreux adhérents en Turquie, en Perse et même en Russie. La courte notice qu'on va lire n'est en quelque sorte que la préface des documents que M. Siouffi nous promet pour notre Recueil.

B. M.

UNE COURTE CONVERSATION AVEC LE CHEF DE LA SECTE DES YEZIDIS, OU LES ADORATEURS DU DIABLE.

Le 16 de ce mois, Chéïk Nasser est venu, pour la première fois, me rendre visite.

C'est le chef suprême de la secte des Yezidis, dont la divinité principale est le diable. Depuis longtemps, je désirais le voir; mais comme il vient rarement à Mossoul (le village qu'il habite est à huit heures de cette ville), les personnes que j'avais chargées de me l'amener n'ont pu le faire que tout dernièrement.

Il est âgé de près de soixante ans. Il a une figure sympathique et intelligente, et il paraît être d'un naturel doux et modeste, de manières bienveillantes et dignes. Ses vêtements se composaient d'un *zouboun* (longue robe), d'une pelisse, par-dessus laquelle il portait un *machelah* (manteau large) de laine noire. Sa tête était coiffée d'un turban d'étoffe blanche, roulée sur un bonnet de laine noire, qui rappelle un peu la tiare. Chéïk Nasser ne parle que le kurde. Il comprenait pourtant un peu ce que je disais en arabe, et il me répondait par l'intermédiaire d'un interprète.

Après un échange de compliments indispensables dans ce pays, je lui ai demandé à quel heureux hasard je devais le

plaisir de le voir à Mossoul. « Le gouverneur m'a fait appeler, m'a-t-il répondu, pour me réclamer l'impôt militaire que nous devons au trésor public. Je lui ai dit que j'étais un chef spirituel et non civil, et que je ne pouvais me charger d'une pareille affaire [1]. »

Plusieurs notes que j'avais déjà recueillies sur la croyance, les mœurs et la situation politique de cette secte, m'avaient mis au courant de quelques-uns de leurs principes, et je savais que plusieurs raisons fondamentales, au point de vue de leur religion, leur interdisaient le service militaire, et que, pour ce motif, ils rachetaient leurs hommes moyennant finances. Cependant, j'ai voulu profiter de cette occasion pour amener insensiblement la conversation sur leur religion, et j'ai dit à mon hôte :

D. J'ai appris que le gouvernement vous avait demandé, dans le temps, de fournir, comme les musulmans, votre contingent de soldats pour le service actif. Comment se fait-il qu'on vous demande maintenant de l'argent en remplacement des individus? Cette question a-t-elle été définitivement vidée, et continuez-vous à donner de l'argent, au lieu de fournir des hommes?

R. La question n'a pas reçu une décision complètement définitive, puisque nous n'avons pas été dispensés, par un firman impérial, du service actif; mais après la résistance que nous avons faite, il y a quelques années, et les empêchements religieux que nous avons fait valoir, on a renoncé à exiger de nous le service actif.

D. Je connais ces empêchements [2].

[1] Si le gouverneur a fait appeler Chéïk Nasser pour une question purement civile, c'est parce que Hussein Bey, émir ou prince des Yezidis, est mort depuis un an, et qu'il n'a pas encore eu de successeur reconnu par le gouvernement ottoman.

[2] Ces empêchements, comprenant quatorze articles, sont contenus dans une brochure manuscrite qui a été faite, en ces derniers temps, par un des ulémas musulmans de Mossoul, qui est mon ami, et qui m'a autorisé à en prendre une copie.

R. C'est moi qui les ai dictés ; et puisque vous les connaissez, vous avez vu, sans doute, qu'il nous est matériellement impossible d'accepter le service militaire, à moins de renoncer à notre religion. Les chrétiens et les israélites ne sont-ils pas dispensés de ce service? Qu'on nous traite sur le même pied qu'eux. Chacun n'est-il pas libre de pratiquer sa religion, quelle qu'elle soit? Pourquoi donc nous forcerait-on à renoncer à notre croyance, en exigeant de nous le service militaire?

D. C'est probablement parce qu'on vous considère comme des musulmans.

R. Cependant nous ne sommes point musulmans, et notre religion est bien différente de celle de l'islam. Nous avons été longtemps tourmentés à cet égard, et si l'on recommençait, nous aurions recours à votre intervention pour soutenir notre cause.

D. Je ferai certainement, le cas échéant, tout ce qui dépendra de moi pour vous être utile. Cependant, pour m'éclairer un peu sur ce sujet, je voudrais avoir quelques renseignements sommaires; mais je crains d'être indiscret.

R. Vous ne serez nullement indiscret. Interrogez-moi, et je vous répondrai; car je ne cacherai rien à une personne telle que vous, qui êtes si bien disposé pour nous.

D. Vous savez que les religions de Moïse, de Jésus et de Mahomet ont chacune leur livre inspiré. Avez-vous un livre de ce genre, qui distingue votre croyance de celles des autres, et que vous puissiez produire en cas de besoin?

R. Nous avons deux livres, mais aucun étranger ne peut les voir.

D. Comment les appelez-vous?

R. Le premier a pour titre *Jalaou*, le second *Mashafi-Racke* « le livre noir »[1].

D. Vous m'intéressez tellement, que je ne puis m'empêcher

[1] Le premier livre est mentionné sous le nom de *Jiloua*, جلوه, dans la brochure citée dans la note précédente. Quant au second, j'en ai entendu parler comme d'un livre imaginaire, et que personne n'a jamais vu.

de vous adresser de nouvelles questions pour m'instruire. En quelle langue sont ces livres?

R. En arabe.

D. Et quelle est leur teneur?

R. *Mashafi-Rache* est le commentaire du *Jalaou*. Il nous a été donné par le Chéïk Adi[1], lors de son retour de Syrie. En nous remettant ce livre, le Chéïk nous a dit ces mtos : « C'est moi qui existais par le passé, et maintenant je suis venu à vous[2]. »

D. Ces livres contiennent-ils des dogmes religieux ou des lois?

R. Ils traitent de la religion seule.

D. On dit que la religion des Yezidis leur défend d'apprendre à lire et à écrire. Cela est-il vrai[3]?

[1] Le Chéïk Adi, الشيخ عدي, que les musulmans vénèrent comme un grand saint, est, au moins, pour les Yezidis, ce que Mahomet est pour les musulmans, c'est-à-dire l'être le plus pur et le plus parfait qu'il y ait eu sur la terre, et dont le tombeau est le but de leur pèlerinage.

La biographie du chéïk Adi comporte un article à part, que je tâcherai de publier aussitôt que je le pourrai.

[2] Dans ces mots mystérieux, j'ai vu qu'il s'agissait d'une incarnation divine dans la personne de Chéïk Adi. Le Chéïk Nasser a prononcé ces mots d'une manière brève et en s'arrêtant tout court. C'est pourquoi, quelque curiosité que cette idée ait suscitée dans mon esprit, je n'ai pas voulu, pour le moment, chercher à approfondir cette question, et j'ai continué l'interrogatoire, en suivant mon premier plan, afin de ne pas effaroucher le chef des Yezidis par une perquisition trop minutieuse et trop délicate; d'autant plus que, par ce qu'il venait de me dire, je me suis aperçu que le Chéïk Nasser évitait de répondre nettement à la question que je venais de lui poser. Aussi je suis revenu à la même question, sous une autre forme.

[3] Le fait suivant, qui m'a été raconté par plusieurs personnes d'ici, prouve jusqu'à quel point l'art de lire et d'écrire est réprouvé par les Yezidis :

En passant, il y a dix ans, par Mossoul, pour se rendre à Bagdad, où il venait d'être nommé gouverneur général, Midhad Pacha avait vu Hussein Bey, émir des Yezidis, qui était venu lui présenter ses hommages; il l'avait engagé à donner quelque instruction à ses fils, pour ne pas les laisser dans une ignorance absolue de tout ce qui pouvait développer l'esprit. Pour se rendre au désir de ce personnage, dont le conseil était un ordre pour lui, l'émir s'est empressé de donner à ses enfants un professeur qui leur apprit à lire et à écrire. Cet acte a scandalisé la communauté, dont les chefs spirituels se sont mis immédiatement en devoir de dissuader le prince. Ils

R. C'est vrai, à l'exception d'une seule famille qui peut lire et écrire.

D. Si l'art de lire et d'écrire est défendu chez vous, comment pouvez-vous prendre connaissance de la teneur de vos livres ?

R. Lorsqu'il nous arrive d'avoir une question importante à résoudre et que nous avons besoin de consulter ces livres, nous consultons un des membres de la famille dont je viens de parler, pour nous en faire la lecture et la traduction.

D. Cette lecture se fait-elle en public ou en secret ?

R. Le public n'a pas besoin de savoir ce qu'il y a dans ces livres; c'est pourquoi ils ne sont lus qu'en présence de quelques-uns de nous autres chefs et de l'émir.

D. Savez-vous lire et écrire vous-même ?

R. Non.

D. De sorte que, si vous avez besoin de consulter ces livres, seul et sans le concours de personne, vous ne pouvez pas le faire ?

R. Il y a deux manières de lire : l'une consiste à déchiffrer les caractères d'un livre; l'autre à lire les choses contenues dans le cœur. Or, nous autres chefs spirituels, nous lisons ce que *Khoda* « Dieu » a gravé dans nos cœurs par l'inspiration, et nous n'avons, par conséquent, aucun besoin de livres.

D. Est-ce que cette inspiration est donnée à tous les Yezidis ?

R. Non, elle n'est donnée qu'à moi, à ma famille et aux chefs spirituels qui dépendent de moi.

D. Vous avez dit que c'est le Chéïk Adi qui vous a donné le *Mashafi-Rache*; mais le *Jalaou*, d'où vient-il ?

R. Le *Jalaou* est le livre ancien [1].

sont allés jusqu'à convaincre les jeunes étudiants, à l'insu de leur père, du crime qu'ils commettaient en s'instruisant, et sont ainsi parvenus à arrêter leurs études qui ne faisaient que commencer.

[1] Cette réponse aussi a été trop courte; mais il a fallu m'en contenter pour le moment, parce que j'ai vu que je touchais à une corde sensible.

D. Si quelqu'un voulait embrasser votre religion, l'accepteriez-vous ?

R. Un Yezidi doit naître Yezidi; c'est pourquoi nous n'admettons aucun prosélyte dans notre religion. De même que *Khoda* a créé, par sa propre volonté, tout homme dans une croyance particulière, il a créé aussi les Yezidis dans notre religion. Il aurait pu, s'il l'avait voulu, créer tous les hommes dans notre religion, qui était la seule dans le principe. Mais dès le moment qu'il les a créés dans des croyances diverses, il ne nous est pas permis de modifier ce qu'il a fait.

D. Votre juridiction, comme chef spirituel, se limite-t-elle à ces pays-ci, ou s'étend-elle sur tous les Yezidis en général, tels que ceux qui sont en Perse et en Russie ?

R. Elle s'étend sur tous les Yezidis en général.

D. Comment pouvez-vous vous entendre, sous le rapport du langage, avec ceux qui viennent de Russie pour visiter le tombeau de Chéik Adi ?

R. Ils parlent la langue kurde, que tout Yezidi doit savoir.

Après cette conversation, Chéik Nasser a ajouté que leur religion était très ancienne; qu'ils ne s'attachaient point à la pureté extérieure que procurent les bains et les ablutions, mais à celle du cœur qui est la plus essentielle. Il m'a appris aussi que le but de leur pèlerinage est le tombeau de Chéik Adi, que les Yezidis viennent de toute part visiter annuellement.

Avant de se retirer, Chéik Nasser m'a promis de venir me voir toutes les fois qu'il reviendrait à Mossoul.

N. Siouffi.

Mossoul, 27 octobre 1879.

MANUEL DE LA LANGUE DE L'AVESTA. *Grammaire, anthologie, lexique.* Par M. C. de Harlez. Peeters, Louvain, 1879.

En présentant au public un ouvrage destiné à rendre de vrais services aux études orientales, nous ne croyons pouvoir mieux faire que de rappeler l'appréciation qui en a été faite par un des plus savants collaborateurs des *Gött. gelehrte Anzeigen :* « L'étude de la langue de l'*Avesta* était restée difficile par le manque d'un livre élémentaire facile à manier et d'un prix peu élevé. C'est pour répondre à ce besoin que le présent ouvrage a été composé. La grammaire qu'il contient présente sous une forme concise tout ce qui est utile au commençant, et ne mérite que des éloges pour sa clarté et ses aperçus ingénieux. L'anthologie, qui suit la grammaire, est bien faite et très propre à donner une idée de l'*Avesta* en général et de ses différents genres de style; écrite le plus souvent en caractères zends, et quelquefois en transcription, elle donne ainsi à l'étudiant le moyen de s'initier aux deux genres de lecture. Enfin le glossaire s'appuie sur les recherches approfondies auxquelles nous devons la traduction de l'*Avesta*, et il contient de plus des notes expliquant les passages difficiles. Cet ouvrage peut donc être recommandé comme un excellent instrument pour l'étude de la langue de l'*Avesta*. C'est avec raison que M. de Harlez a conservé l'ancienne transcription qui, bien qu'imparfaite, ne présente pas des formes monstrueuses comme la nouvelle. Je termine en souhaitant que ce Manuel, qui répond dignement à son objet, ait un succès durable et qu'il rende de grands services. » (Voy. *Gött. gelehrte Anzeigen*, 28 mai 1879, p. 700.) Ce jugement, confirmé pleinement par l'*Academy* (27 septembre 1879) et par le *Bollettino Italiano degli studj orientali*, est aussi le nôtre.

Mais nous devons d'abord établir le point de vue auquel s'est placé l'auteur. C'est la langue de l'*Avesta* dont il expose les faits et non le zend primitif qu'il prétend reconstruire d'après de fragiles théories *a priori*. La méthode qu'il suit est la méthode analytique, ce qu'il veut faire connaître et expli-

quer, c'est ce que contient l'*Avesta*. Cette méthode est aussi la seule qui convienne à un livre de ce genre. Les théories *a priori* ne peuvent s'établir que par de longues discussions qui ne réussissent guère à leur donner un fondement solide. Il suffit de lire les *Iranische Studien* de Hübschmann pour se convaincre que la grammaire avestique contient très peu de règles sûres. M. de Harlez emploie donc un procédé bien différent, et la prudence avec laquelle il en use mérite les plus grands éloges, car elle témoigne d'une science aussi solide que lumineuse. L'auteur aurait pu facilement se ménager à peu de frais le titre de restaurateur du *Zend-Avesta;* il ne s'agissait pour cela que de retrancher quelques textes, d'en modifier d'autres, et d'y mêler un peu du sien. Il a bien fait de renoncer à une tentative aussi téméraire; mais nous regrettons que sa réserve soit quelquefois excessive. Ainsi M. de Harlez est aussi convaincu que nous que les textes sont souvent corrompus; son Manuel le prouve aussi bien que sa traduction. Il sait donc que le rôle de la critique est précisément de corriger ces passages, et autant que possible, de leur rendre leur forme primitive. Or l'auteur du Manuel, nous le reconnaissons avec plaisir, n'a pas reculé devant cette tâche; il a restitué plusieurs passages de la manière la plus satisfaisante; mais par un scrupule exagéré, il hésite à insérer ces corrections dans le texte, quand même elles sont sûres d'être universellement acceptées. Voici par exemple des corrections qu'il relègue aux notes ou au glossaire au lieu de les incorporer dans le texte, ce qu'il aurait pu hardiment faire sans crainte de s'être trompé: *drighaos* au lieu de *dereghaos*, Yaçna x, 13 (p. 237); Yesht xxii, 36, *vishâadhca...visha-gaitya;* Yaçna ix, 31, *kameredhem* rayé comme interpolation; Yaçna xlviii, 5, *verezyātãm* au lieu de *verezyātãm tãm;* Yaçna xliv, 10, *ereš* au lieu de *nereš;* Yaçna xliv, 9, *paytiš-caqyāṭ* au lieu de *paitiš-çaqyāṭ*. Mais il faut nous borner à ces courtes remarques; dans les notes comme dans le glossaire, on trouve une foule d'exemples analogues.

Dans le choix des variantes, M. de Harlez est toujours bien

inspiré, et les améliorations qu'il a introduites dans le texte seront à coup sûr approuvées par tous ceux qui ont quelques notions de l'exégèse avestique. Nous ne pouvons malheureusement les discuter longuement ici; nous nous bornerons à en citer deux ou trois : Yaçna IX, 5, il lit *khshathrē* avec *k* 4, au lieu de *khshathvahē*, qui est contre le mètre; Yaçna IX, 17, *daçvarem* au lieu de *dacvare;* Yaçna IX, 25, *apivatahē* au lieu de *apavatahi;* Yaçna IX, 31, *aiwivōizhdyañtahē* au lieu de *aiwi — voizhdayañtahē;* Yaçna IX, 29, *mā zbarethaeibya fratûtujâo, mā gavaeibya aiwituyāo,* au lieu de *mā zbarethaeibya fratuyâo, mā gavaeibya aiwitūtuyāo,* que Westergaard a reçu dans le texte, mais qui est contre le mètre; Yaçna X, 4, *yathra* au lieu de *yatha;* X, 9, *haoma dazdi* au lieu de *dazdi mē.*

On voit donc, d'après ces exemples, que dans les restitutions de texte comme dans le choix des variantes, l'auteur a non seulement consulté le sens, mais qu'il a pourvu aussi aux exigences du mètre. Mais il aurait dû faire un pas de plus et revêtir tous les hymnes et fragments d'hymnes d'une forme métrique, comme il l'a fait pour Yesht VIII. Ainsi Vd. II, 3-4, V, 1, et 19-20, sont sans contredit des fragments poétiques que M. de Harlez a cependant donnés comme simple prose dans sa Chrestomathie. Du glossaire qui se trouve à la fin du Manuel, il serait superflu de parler; il suffit de rappeler les éloges que lui donne l'article déjà cité du journal de Gotha. Chaque rubrique témoigne des progrès qu'ont faits les études iraniennes pendant ces cinq dernières années; on en trouvera la preuve, par exemple, aux mots *kuçva, pawran, nāmyāçus, dvaidî, vāçtrya, dāmi, mazdāo, bâshar,* etc.

Il nous reste encore un mot à dire sur la transcription qu'emploie M. de Harlez; c'est, comme l'a dit Bezzenberger, la transcription usuelle, celle de Justi, Schleicher, etc. Ce qui ne veut pas dire qu'elle soit la seule véritable; au contraire, nous la croyons bien imparfaite; mais il faut avouer que la nouvelle l'est aussi. Nous ne sommes donc pas en droit d'exiger de qui que ce soit qu'il adopte l'une plutôt que l'autre. Mais nous nous attendions certainement à ce que

M. de Harlez en fît une nouvelle, plus correcte et plus simple que celles qui existent. Il n'a pas osé le faire[1], et nous ne pouvons que regretter sa détermination; car la crainte d'introduire des innovations là où tout est vague et flottant aurait dû, ce nous semble, disparaître devant l'espérance de remplacer le désordre par l'ordre, la confusion par l'unité. La discussion des mérites des deux systèmes de transcription a déjà commencé en Allemagne, où elle semble se réduire à une question d'esthétique. Quoi qu'il en soit, il est, selon nous, absolument nécessaire de réformer la transcription de l'alphabet zend, ou du moins d'en fixer une qui soit acceptée par tous.

Ce que nous devons aussi louer sans réserve chez M. de Harlez, c'est le respect qu'il porte au vétéran de la science iranienne, à l'interprète de l'*Avesta*, le D[r] Spiegel, qu'il venge des dédains d'une jeune école, oublieuse des services rendus par une des gloires scientifiques de l'Allemagne. En résumé, nous félicitons cordialement le savant iraniste belge du courage avec lequel il a entrepris une tâche si difficile, et du succès qui a couronné ses efforts.

EMILE J. DILLON.

CATALOGUE OF THE PERSIAN MANUSCRIPTS IN THE BRITISH MUSEUM, by C. Rieu. London, 1879, 1 vol. gr. in-4°, 432 p.

Le savant conservateur des manuscrits orientaux du British Museum poursuit l'entreprise laborieuse qu'il avait inaugurée, il y a environ vingt ans, en collaboration avec M. Cureton. Après avoir publié, en 1871, le catalogue des manuscrits arabes conservés au Musée britannique, M. C. Rieu nous donne aujourd'hui dans ce nouveau volume la description de 947 manuscrits persans, relatifs pour la plupart à la théologie, à l'histoire et à la géographie des nations musulmanes.

[1] Nous apprenons avec plaisir que M. de Harlez publiera prochainement un travail sur cette question épineuse; il y discutera également, paraît-il, les mérites de la terminologie employée par les zendistes.

Le plan très sagement conçu, et l'exactitude qui distingue chacune des notices de ce catalogue sont de nature à satisfaire le lecteur le plus exigeant. Mesure et description extérieure du ms., date de la copie, citation des premiers mots de la préface, notice détaillée sur l'auteur toutes les fois que les documents originaux fournissent des données à cet égard; enfin, analyse des chapitres du livre et bibliographie des travaux dont il a été l'objet; tel est le plan que M. C. Rieu s'est tracé et qu'il suit avec une fidélité scrupuleuse. On le voit, son travail, en même temps qu'il facilite les recherches de l'érudition, fournit aussi d'utiles renseignements à l'histoire de la littérature persane.

Dans un court avertissement placé en tête du catalogue se trouve l'indication des documents qui, par leur importance ou leur rareté, méritent plus particulièrement d'attirer l'attention du monde savant. On remarque tout d'abord un fragment considérable de la célèbre chronique de Reschid-Eddîn, intitulée *Djami' et-tevarikh;* c'est la première partie tout entière de ce précieux recueil historique et une notable portion de la seconde section. Le manuscrit paraît avoir appartenu à la bibliothèque du sultan Schah-Rokh Bahadour; du moins porte-t-il le sceau de ce prince et celui de son fils Baïsonghor; malheureusement, la copie n'a pas été exécutée avec tout le soin qu'on était en droit d'attendre de son illustre origine et de sa destination. Elle sera cependant consultée avec fruit à côté d'un autre fragment plus court appartenant aussi au British Museum; elle devra surtout être comparée à un fragment important de la même chronique, rapporté par nous de Téhérân et qui, par un de ces caprices du sort auxquels les livres n'échappent pas, s'il faut en croire le poète latin, a passé de notre collection particulière dans celle d'Étienne Quatremère et de là, comme on le sait, dans la Bibliothèque de Munich.

A côté du vaste recueil de Reschid-Eddîn le catalogue mentionne d'autres matériaux utiles pour l'histoire du Turkestan et des dynasties d'origine mongole et tartare. Signa-

lons par exemple le *Zafer-Nameh*, histoire rimée de Tamerlan, écrite presque sous la dictée du fameux conquérant par un de ses secrétaires, Nizam-Schami : cette épopée, dont le fond est certainement très digne de confiance à cause de son caractère historique, sera rapprochée avec fruit du *Zafer-Nameh* de Scheref-Eddîn Ali-Yezdi, rédigé quelques années plus tard et dont Petis de la Croix a donné une traduction estimable. Citons aussi le *Tarikh-i-Reschidi*, par Mirza-Haïder-Doughlat, c'est une histoire des Khans de Kaschgar et de la Mongolie, où l'auteur, contemporain de Baber, mêle au récit des événements historiques son autobiographie racontée avec esprit. La géographie est représentée dans le catalogue par une traduction persane peu connue du Traité d'Istakhri, et surtout par une copie complète d'une description du monde, dédiée au sultan Schah-Rokh par l'historien Hafez-Abrou (première moitié du XVe siècle). Nous ne devons pas non plus omettre dans cette rapide nomenclature le *Sefer-Nameh* de Naçer, fils de Khosrou; c'est le récit infiniment attachant d'un voyage de Mérou à la Mecque, exécuté entre les années 1046 et 1050 de notre ère. Faut-il attribuer cette relation au poète Naçer, fils de Khosrou qui vivait à peu près à la même époque et qui a consigné ses mémoires ou, pour parler plus exactement, ses rêveries extatiques dans un livre intitulé aussi *Sefer-Nameh?* De prime abord on serait tenté de répondre par l'affirmative. Cependant M. C. Rieu, après une étude attentive de cette relation et la comparaison des notices biographiques fournies par les *tezkèrès* persans, incline à croire que, malgré la ressemblance des noms et une certaine coïncidence de dates, il s'agit de deux auteurs différents, et que le poète n'aurait aucun droit de paternité sur le récit de voyage qui porte son nom. Au surplus, ce problème d'origine et les questions secondaires qui s'y rattachent seront prochainement discutés et résolus d'une façon définitive par notre savant confrère M. C. Schefer, qui prépare une édition de l'ouvrage complet.

M. Rieu n'a encore accompli que le premier tiers de sa tâche. Le second volume, actuellement sous presse terminera

la description des manuscrits persans appartenant au Musée de Londres. Un troisième et dernier volume sera consacré à la riche collection de manuscrits de sir Elliot, acquise il y a deux ans par le Musée; on trouvera à la fin de ce volume un double index comprenant les noms d'auteurs et les titres d'ouvrages, et, en outre, une table de concordances où les numéros des anciens fonds seront mis en regard de ceux du nouveau catalogue. Souhaitons à son savant rédacteur tout le succès possible dans l'achèvement d'une œuvre utile à la science et aussi honorable pour celui qui l'a entreprise que pour le grand établissement sous les auspices duquel elle se poursuit.

B. M.

LE SIÈGE PRIMITIF DES ASSYRIENS ET DES PHÉNICIENS.

Hérodote, Strabon et d'autres auteurs grecs nous informent que les Phéniciens étaient venus de la mer Érythrée. Strabon et Étienne de Byzance désignent même l'île nommée Τύρος, ou Τύλος selon Théophraste, Arrien et Pline, et d'où seraient sortis des colons qui, loin de leur terre natale, bâtirent Tyr et Aradus. Selon Bérose et les auteurs traitant de la cosmogonie chaldéenne, la grande science des Babyloniens était sortie du golfe Persique; c'est là qu'avaient surgi des monstres marins, qui avaient enseigné aux hommes antédiluviens la civilisation dans les mœurs, les connaissances utiles et le culte des dieux. Selon les textes cunéiformes, la plupart des cultes divins étaient représentés dans une île nommée *Nitukki,* en lettres sumériennes, ce qui peut bien s'expliquer par « île de l'origine ».

Or quelle est cette île d'où est sortie, selon la légende, la civilisation babylonienne ?

J'ai proposé autrefois le nom assyrien *Dilmun,* et je l'ai assimilé à la ville de Deylem qui se montre assez fréquemment en Orient, le rattachant spécialement à Bender-Deylem, sur la côte nord du golfe Persique, non loin de Bender-Bouchir. Mais le passage principal, celui des Annales de Sargon,

donne à cette île, qui est située au milieu de la mer, « comme des poissons, » une position distante de la côte de 30 parasanges (kašbu, 180 kilomètres) ou de 30 doubles heures, comme l'on peut traduire également, et comme probablement on traduira mieux. C'est la distance de deux jours et demi de navigation de la côte. Il n'y a pas cependant, dans tout le golfe Persique, une île dont la moindre distance, à partir du point de la côte la plus rapprochée, puisse s'évaluer à l'une des deux mesures indiquées ci-dessus. Quant à l'île de Ceylan, séparée du continent par un chenal très peu large, elle ne répondrait absolument pas à la notice transmise par les textes de Sargon.

L'*île de l'origine* est à lire *Tilvun;* c'est précisément cette île de Tylos dont Théophraste (*De causis plantarum,* II, v, 5; *Historia plantarum* V, IV, 7), et Pline, d'après cet auteur, racontent les merveilles. Elle avait été connue des Grecs par les expéditions d'Alexandre, et l'amiral Androsthènes parlait avec admiration de ses arbres fournissant un bois qui garantissait aux navires construits avec cette espèce une durée de deux cents ans. La flore de cette île était remarquable selon Pline : le cotonnier y florissait. Mais c'était surtout la pêcherie des perles fines qui donnait à l'île de Tylos sa grande célébrité; toutes ces qualités avaient enfin éveillé l'attention d'Alexandre qui y envoya une expédition, sans parvenir à l'atteindre.

Oval, l'île de Tylos, *Tilvun* des Assyriens, est l'île *Samak-Bahreïn* sur la côte arabe du golfe Persique. On y parvient difficilement du côté arabe; on l'atteint mieux du nord, et c'est pour cela que Sargon la place à deux jours et demi de navigation. C'est là que fut la métropole légendaire de Tyr. La petite île, située à quelques lieues de distance, que Strabon nomme *Aradus,* et d'où Aradus de Phénicie devait être sortie, s'appelle encore aujourd'hui *Arad.* C'est dans l'île de Bahreïn, encore fameuse par ses perles, qu'il faut chercher l'origine des cultes assyro-chaldéens. Des fouilles pratiquées en cet endroit pourraient avoir, pour l'histoire de la civili-

sation primitive, les plus féconds résultats. Selon le savant ouvrage de M. Sprenger sur la géographie antique de l'Arabie (p. 117), un des noms anciens d'Oval était *Term*, ce qui pourrait encore fournir une preuve de plus en faveur de ma thèse, si depuis longtemps l'identité de Tylos et de Bahreïn n'était pas un fait acquis à la science.

J. OPPERT.

CHRONIQUE D'ABOU ZAKARIA, publiée pour la première fois, traduite et commentée par Émile Masqueray, élève de l'École normale supérieure, professeur agrégé d'histoire. Paris, Delagrave, 1879. 1 vol. in-8°, LXXIX et 410 pages.

L'auteur, chargé d'une mission dans l'Aourès et le pays des Mozabites, a obtenu, non sans difficulté, une copie de ce curieux document arabe, qui fournit de précieuses données sur les doctrines et l'histoire des sectes dissidentes de l'Afrique musulmane. Les Mozabites se rattachent, à tort ou à raison, à la grande secte des Kharidjites ibadites qui, dès le premier siècle de l'hégire, se sépara avec éclat du pouvoir orthodoxe et se subdivisa en plusieurs sectes rivales, telles que les Sofrites, les Azrakites, etc. Les traditions conservées par les Beni Mizab sont très souvent en contradiction avec les assertions d'historiens accrédités, comme Maçoudi et Ibn Khaldoun; à ce titre encore elles méritaient d'être mises au jour. Le traducteur, qui malheureusement ne paraît avoir qu'une connaissance superficielle de la langue et de la littérature arabes, se propose de donner à la suite de sa traduction de la *Chronique d'Abou Zakaria* un volume où il étudiera les coutumes et la législation religieuse des Beni Mizab. Grâce à ce complément indispensable, il sera possible d'établir avec plus de certitude les opinions religieuses et le passé historique de ces sectaires africains.

B. M.

Le Gérant :

BARBIER DE MEYNARD.

JOURNAL ASIATIQUE.

FÉVRIER-MARS-AVRIL 1880.

ÉTUDES D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE.

LA COUPE PHÉNICIENNE
DE PALESTRINA,
ET L'UNE DES SOURCES
DE L'ART ET DE LA MYTHOLOGIE HELLÉNIQUES[1],

PAR

M. CH. CLERMONT-GANNEAU.

CHAPITRE II.

§ 12. — DESCRIPTION DU MÉDAILLON CENTRAL DE LA COUPE EN ARGENT DORÉ.

Il ne nous resterait plus, pour achever l'étude de la coupe d'argent doré de Palestrina, qu'à procéder à l'examen de la scène ciselée au centre même de la coupe. C'est à dessein que j'ai ajourné jusqu'à présent cet examen. Régulièrement, il aurait dû, à ce qu'il semble, prendre place dans le premier chapitre

[1] Troisième article. Cf. *Journal asiatique*, n[os] de février-mars et d'avril-mai-juin 1878.

de ce mémoire. Mais j'ai eu pour l'en distraire et le rejeter à la fin de cette première partie des raisons sérieuses que l'on sera bientôt à même d'apprécier.

L'interprétation de cette scène soulève en effet des questions de la plus haute importance, qui vont nous forcer d'agrandir singulièrement le champ de ces recherches. Nous allons être conduits de proche en proche, par la nécessité d'expliquer le sujet qu'elle représente, à d'instructives comparaisons iconographiques, et nous obtiendrons dans cette voie des résultats qui jetteront sur les portions mêmes de notre coupe déjà analysées une nouvelle et vive lumière, en nous les faisant voir sous un jour bien différent. Nous constaterons, d'une façon positive, que cette série d'épisodes se liant si logiquement entre eux, que cette petite histoire plastique qui trouve en elle-même une explication si simple, si rationnelle, si suffisante, est susceptible, non-seulement d'*une, mais de plusieurs lectures mythologiques*, extrêmement curieuses, et que la fable, comme je l'ai déjà fait pressentir en divers endroits, a pris en effet, à un certain moment, possession de ces images.

Il était donc naturel de traiter isolément, et à la fin de cette première partie, une scène qui va nous introduire dans un ordre d'idées d'un tout autre genre.

Le moment est venu, sinon encore d'interpréter cette scène, du moins de la décrire[1].

[1] Voyez la planche I, au centre de la coupe.

Elle est inscrite dans un médaillon rond, enveloppé par les deux zones concentriques étudiées plus haut.

Le champ de ce médaillon est limité par un cordon circulaire de perles, ou grènetis, identique à celui qui sépare la zone des chevaux de la zone narrative proprement dite.

La surface du cercle est divisée en deux parties inégales et superposées l'une à l'autre par un grand trait horizontal ou à peu près horizontal, qui forme *corde*, en coupant le cercle dans sa région inférieure. En un mot, qu'on s'imagine, en faisant abstraction des éléments ambiants, une véritable *médaille* avec son cercle de grènetis et le segment qui en constitue l'exergue proprement dit. Et ce n'est pas là, comme on le verra plus loin, une comparaison arbitraire et superficielle. Il y a entre ce fond de coupe ainsi disposé et la distribution traditionnelle du champ monétaire, des rapports profonds, organiques, qui seront exposés en leurs temps et lieu.

Dans la partie qui s'étend au-dessus de la ligne de l'exergue représentant le sol sur lequel s'appuient leurs pieds, sont figurés trois personnages humains.

C'est d'abord, à gauche, un homme barbu, aux cheveux longs, raides, retombant sur les épaules. Il est nu-tête, placé de profil, regardant vers la droite, et il paraît être dépouillé de tout vêtement. Ses deux bras sont rejetés en arrière, les coudes rapprochés, et pendent parallèlement. Ils sont étroitement atta-

chés, un peu au-dessous des biceps, par un lien fort visible, à la partie supérieure d'un poteau vertical qui semble plier sous le poids, et qui est tangent par endroits à la concavité du cercle.

M. Helbig [1], qui s'est borné à décrire très-succinctement cette scène centrale, considère comme un *arbre* (albero) ce que j'appelle un *poteau.* Je crois qu'en cela il va au delà de ce qui est exprimé par l'artiste, et que cette traduction ne rend pas exactement le terme iconographique auquel nous avons ici affaire. Si l'artiste avait voulu nous montrer un arbre, il l'aurait écrit lisiblement, c'est-à-dire qu'il aurait dessiné un *tronc* et des *branches*, comme il l'a fait dans les scènes de la zone narrative. Je pense donc être plus près de la vérité en voyant dans ce détail un poteau ou un pieu.

L'homme, penché en arrière et légèrement affaissé, est à moitié agenouillé, ou plutôt ses deux jambes, appliquées l'une contre l'autre, sont fortement infléchies et ramenées en arrière, les plantes en l'air, les orteils contre le poteau, de telle façon

[1] *Bullettino*, etc., *l. c.*, 1876, p. 120. Voici du reste les quelques lignes que M. Helbig a consacrées à cette scène centrale : Una figura ignuda con lunghi capelli e folta barba, ma priva di mustacci, è legata ad un albero (a. d.); avanti di essa procede verso d. un uomo imberbe ed ignudo salvo un grembiale attorno le coscie e vibra l'asta contro un altro uomo di sembianza somiglianti ma inerme che recede verso d. La figura coll'asta è accompagnata da un animale di razza canina. Sul segmento inferiore del tondo, che dalla scena orora descritta è separato da una striscia, si vede un uomo imberbe ed ignudo rovesciato ed attaccato da un animale di razza canina che gli morde il talone.

que le patient, — le mot n'est pas exagéré, car cette position doit être un véritable supplice, — le patient dis-je, dont les genoux ne touchent pas à terre, semble n'avoir pour tout point d'appui que la ligature des bras, d'une part, et ses cous-de-pied de l'autre.

Devant lui et lui tournant le dos, un second personnage, fortement fendu, le pied gauche en avant, semble marcher vers la droite à grandes enjambées, et s'éloigner de l'homme attaché au poteau. Ce second personnage est également nu-tête, et ses cheveux raides retombent sur ses épaules. Mais il est imberbe et vêtu d'une courte jupe à petits plis droits serrée à la taille et s'arrêtant à mi-cuisse. Il tend en avant son bras gauche infléchi, le poignet en dehors. De la main droite, élevée au-dessus de sa tête, il tient obliquement, de haut en bas, et de gauche à droite, ce qui semble être une lance. On ne voit pas, il est vrai, la pointe de l'arme qui vient toucher la partie postérieure de la cuisse d'un troisième personnage dont nous allons parler. La pointe a-t-elle disparu dans les chairs du blessé? Avons-nous affaire à la *hasta pura*, c'est-à-dire à la lance sans pointe, à un véritable σκῆπτρον? Je n'ose encore me prononcer. De plus, la hampe est assez singulièrement dessinée. Elle passe *derrière* la tête et le bras gauche de celui qui la tient. L'artiste a peut-être voulu, par cet arrangement assurément bizarre, éviter de couper la figure de son personnage par la ligne de la lance. En tout cas, elle devrait normalement passer *devant* la tête,

et non derrière. Ce qui est encore plus irrégulier peut-être, c'est que la hampe s'interrompt même à un moment dans le vide compris entre le menton et l'épaule gauche, vide où elle devrait incontestablement reparaître, étant donné l'alignement.

Il y a là un évident *oubli* de l'artiste.

Cette interruption dans le tracé de la hampe n'est pas un fait isolé. Notre orfèvre est coutumier de ces omissions. Si, par exemple, nous nous reportons à la zone des huit chevaux à la file, nous y constaterons un double cas du même genre se produisant dans des conditions analogues. Deux des chevaux trottants (en haut et à gauche) sont incomplets.

Ils ont chacun la jambe gauche de devant levée. Deux fois cette jambe passe derrière la queue du cheval immédiatement précédent. Elle devrait naturellement reprendre au delà. Il n'en est rien. Deux fois l'artiste a *oublié* de la continuer. Il n'y a pas là inexpérience, mais négligence. L'artiste sait très-bien, à l'ordinaire, qu'un corps ou un objet masqué en partie par un autre n'en doit pas moins, après cette solution de continuité momentanée, exigée par les lois de la perspective, poursuivre son tracé interrompu. Ainsi, sans aller plus loin, nous avons dans la même zone, en haut et à droite, la même intersection de jambe et de queue, et cette fois la jambe est complète. Ici cependant il ne restait plus que le sabot à ajouter, et l'omission eût été moins choquante que dans les cas précédents,

où il manque des parties considérables du membre imparfait. La jambe de l'un des deux chevaux inachevés est coupée net à la naissance du canon; celle de l'autre l'est au milieu de l'avant-bras.

Les trois chevaux en question se suivent à la file. L'espace qui les sépare va grandissant de gauche à droite. Aussi pourrait-on supposer que dans les deux premiers cas l'artiste a été quelque peu gêné par la petitesse de l'intervalle séparant les chevaux. Mais il nous a donné, en maint endroit où il y a une bien plus grande accumulation de traits, la preuve que son burin ne s'embarrasse pas pour si peu. L'omission est donc réellement le résultat d'un défaut d'attention et non d'une difficulté matérielle.

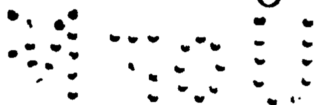
On estimera peut-être que je m'étends bien longuement sur ces petits défauts, dont il serait aisé du reste d'augmenter la liste. Si j'y insiste autant, c'est parce qu'ils trahissent, à côté d'une très-réelle habileté technique, habileté qui ne les rend que plus saillants, un certain sans-gêne dans l'exécution, une précipitation dans le travail dont il nous faut prendre soigneusement note au passage. Ces faits ne sont rien en eux-mêmes, si l'on veut, mais les causes qui les ont produits doivent être recherchées. Elles contiennent un enseignement. Nous avons affaire, comme nous le verrons par d'autres indices encore, à un objet fabriqué pour l'exportation à l'aide de procédés expéditifs. Il faut bien le dire, cette coupe, malgré son incontestable valeur artistique, n'est au fond qu'une œuvre de pacotille, peut-être même qu'une

reproduction plus ou moins soignée d'un prototype qui pouvait être beaucoup plus beau et beaucoup plus fini. Nous ne tarderons pas, en effet, à acquérir la preuve que plusieurs de ces coupes phéniciennes présentent des répliques textuelles des mêmes scènes. C'est, pour les vues générales que j'aurai à développer ultérieurement, un point important que de constater dans cette toreutique phénicienne des traces manifestes de précipitation et de négligence, car ces conditions techniques particulières ont pu avoir pour effet d'amener sur d'autres monuments similaires des erreurs plastiques de plus d'un genre.

Je poursuis ma description.

Un troisième personnage, sensiblement pareil au précédent, est devant lui, debout, de profil à droite. Même type, même coiffure, même vêtement, même position du bras gauche, même mouvement de marche vers la droite. Seulement, ici, ce mouvement est peut-être encore plus accentué par la flexion prononcée des jambes. Le personnage porte davantage sur la jambe gauche, et traîne fortement la droite. Il a pour cela une bonne raison que nous ne tarderons pas à découvrir.

Le bras gauche, abaissé en avant, a un aspect assez étrange. La paume de la main et le coude tournés en dehors occupent une position tout à fait anormale; on dirait un membre tordu, disloqué. L'on pourrait tout d'abord supposer que le modèle qu'avait sous les yeux l'artiste représentait ce second personnage avec le bras gauche tendu en avant et à demi infléchi,



dans la même position que celui du personnage précédent. L'artiste, parvenu à l'extrémité de son médaillon et n'ayant plus la place nécessaire pour donner au membre le développement voulu, aurait tout simplement supprimé le geste, et rabattu brutalement ce bras gênant sans plus se soucier de l'invraisemblance anatomique. Les artistes anciens,—la peinture céramique des Grecs est là pour l'attester, — se permettaient souvent d'aussi fortes licences. En tout cas, j'ai peine à croire à une maladresse pure et simple de notre orfèvre. Ses petites figurines, hommes et bêtes, sont en général fort correctement construites. Il peut pécher par défaut d'attention; ce n'est pas un ignorant. Nous venons, il est vrai, de le surprendre en flagrant délit d'omission. Mais de ce qu'un copiste, étourdi ou pressé, saute çà et là un mot du texte qu'il a sous les yeux, il ne s'ensuit pas forcément qu'il doive commettre une aussi grosse faute d'orthographe. Il ne faudrait donc pas se hâter de conclure à une défaillance du burin. Notre artiste nous a donné déjà mainte preuve de son esprit ingénieux. Peut-être a-t-il eu l'intention d'exprimer ici aussi, par cette bizarrerie, quelque chose de particulier qu'il sera peut-être bon de rechercher.

Ce troisième personnage a les mains vides.

A cette scène prend part un quatrième acteur qui, pour appartenir à la gent animale, n'en joue pas moins un rôle fort sérieux et probablement important. C'est un chien au poil moucheté, aux oreilles droites et pointues, au museau allongé. Il est placé de profil à

droite, entre les jambes écartées du personnage à la lance.

Nous relevons ici une nouvelle preuve du sans-gêne de l'artiste. Le chien est inachevé. On cherche vainement la ligne qui devrait joindre le train aux pattes de derrière.

Quoi qu'il en soit, l'animal a happé entre ses crocs aigus le talon droit du second personnage, celui au bras disloqué, et le mâtin ne semble guère disposé à lâcher prise. Solidement arc-bouté sur ses pattes de devant, la tête basse, l'arrière-train en l'air, la queue en trompette, il tient bon et tire avec rage sur la jambe du malheureux qui essaye en vain de se dégager. Nous nous expliquons maintenant sans peine l'allure traînante de cette jambe. Le coup de lance y est peut-être bien aussi pour quelque chose, si l'on admet que la pointe a réellement pénétré dans la cuisse.

M. Helbig ne paraît pas avoir compris que le chien s'est attaqué au talon du fuyard. Du moins il ne le fait pas remarquer et se borne à dire que le personnage à la lance est accompagné d'un animal appartenant à la race canine. Je ne pense pas qu'il puisse y avoir doute sur l'acte agressif de ce comparse aux terribles mâchoires. La suite de l'histoire va bien le montrer.

Passons maintenant à la scène ou à la partie de scène placée dans le segment inférieur, en exergue. Nous y voyons un personnage imberbe exactement du même type que les deux derniers. Seulement il

est entièrement nu et couché sur le ventre, ou plutôt rampant, le bras gauche étendu en avant, le bras droit ramené sur la poitrine, la jambe gauche étendue en arrière, la jambe droite ramenée sous le ventre. La position et les mouvements de ce personnage le font sensiblement ressembler à un nageur, et tel est le rôle qu'on serait tenté de lui attribuer, si l'artiste avait pris soin de nous indiquer d'une façon quelconque le milieu liquide dans lequel il devrait se mouvoir. La chose est possible; elle n'est pas certaine. Il est donc bon jusqu'à nouvel ordre de réserver notre opinion sur ce point.

Ce qui est hors de conteste, c'est que le personnage est dans une position guère moins critique que celle de l'homme au bras disloqué figurant dans le champ supérieur. Lui aussi est aux prises avec un chien. L'animal, identique à celui que nous avons déjà vu, s'offre ici tout entier de profil, tourné vers la gauche. Rien ne vient le masquer, et nous pouvons apprécier à notre aise la robe mouchetée, les formes élancées, l'encolure musculeuse, les flancs maigres, les pattes hautes, la queue en panache, de ce chien aux allures de chacal, qui est le sosie du précédent, à moins que ce ne soit le précédent lui-même répété selon le procédé conventionnel familier à notre artiste.

Ce second chien est campé sur la cuisse et la jambe allongées de l'homme couché. Il a la tête tournée vers ses pieds. Ici encore c'est au talon qu'il en a, mais au talon gauche cette fois. Il le tient ou

cherche à le saisir entre ses mâchoires entr'ouvertes qui laissent voir une riche endenture. Le pied gauche de l'homme vient s'appuyer contre le cercle de grènetis. Le pied droit est inachevé ou simplement incomplet, si l'on aime mieux admettre que ce qui lui manque a été emporté par les crocs de l'animal.

Telle est la description générale de cette scène.

Maintenant comment doit-on l'interpréter? Cela est une tout autre question. Nous n'avons pas encore les éléments nécessaires pour y répondre. Nous allons bien nous en apercevoir aux difficultés que nous rencontrerons dès les premiers pas.

Tout d'abord nous sommes portés à nous demander si cette scène ne se rattache pas d'une façon quelconque aux épisodes qui se déroulent et s'enchaînent si visiblement dans la zone narrative, si elle n'est pas la suite, le dénouement, ou le commencement de notre conte en images. Cette idée vient d'autant plus naturellement que sur plusieurs coupes du même genre nous constaterons, en effet, un rapport intime entre la scène du médaillon central et les scènes circulaires des zones circonscrites. Nous verrons, par exemple, sur certains monuments, telle de ces scènes *extraite* du cycle et mise à part dans le médaillon. Et la preuve qu'il y a bien eu extrait, que le lien entre la scène centrale et le cycle n'est pas imaginaire, c'est que sur des coupes où se trouve reproduit *un même sujet*, ou plutôt une même suite de sujets, la scène qui est rejetée au centre sur un exem-

plaire, a repris, ou gardé, sur un autre exemplaire, sa place logique dans le cycle, au milieu des autres épisodes. Je ne puis m'arrêter en cet endroit de mon mémoire pour faire la preuve de ce fait extrêmement important. Cette démonstration ressortira d'elle-même de l'analyse de certains monuments congénères qui seront étudiés plus loin, et rapprochés au moment opportun de celui qui nous occupe. Qu'il suffise de savoir provisoirement que dans le cas présent la possibilité de cette connexion est réelle et qu'elle résulte de précédents non équivoques.

Ce qui tendrait encore à rendre cette conjecture plus plausible, ce sont les similitudes frappantes qu'offrent les acteurs de notre scène centrale avec les acteurs de la narration circulaire.

Les trois personnages imberbes ont exactement le même type égyptien ou éthiopien que le cocher du chasseur. Mêmes profils, mêmes coiffures. La seule différence réside dans le costume. La tunique longue et étroite de l'aurige est remplacée chez deux des personnages du médaillon par le petit jupon court, plissé à la mode égyptienne, sorte de pagne analogue à la *chenti*. Quant au troisième, il est nu.

De même le personnage lié au poteau rappelle trait pour trait le chasseur. C'est le même nez court, un peu relevé, la même barbe en pointe ou, comme diraient les Grecs, *en coin*[1], sans moustaches, en un

[1] Σφηνοπώγων, comme l'était l'Hermès archaïque, et comme le sont ses prototypes sémitiques, entre autres Persée.

mot le même type asiatique ou sémitique. Le patient, il est vrai, est dépouillé de ses vêtements et de sa coiffure, et ses cheveux retombent raides en arrière, au lieu de former une sorte de boucle comme ceux du chasseur qu'on dirait emprisonnés dans une bourse. Toutefois ce sont là des différences adventices qui pourraient tenir au développement même des événements.

Mais quels événements? A la suite de quelles vicissitudes notre Nemrod, — cette qualification n'est pas un vain mot, disons-le en passant, — si bien armé, si adroit, si brave, si pieux enfin, aurait-il été réduit en une aussi piteuse condition? *Quantum mutatus ab illo!*

Nous avons pris congé de lui au moment où, sa glorieuse journée de chasse achevée, il regagne son castel ou sa ville, après avoir reçu la marque la plus éclatante de protection divine dont jamais mortel ait été l'objet. Que se serait-il donc passé entre ces deux moments? La divinité tutélaire qui l'a soustrait miraculeusement aux coups du singe l'aurait-elle abandonné? Pour quelle raison? C'est ce que l'artiste ne nous a pas dit, et c'est ce qu'il serait plus que téméraire de prétendre deviner.

Il se peut que cette scène obscure appartienne au même cycle que la zone ambiante, mais il nous manquerait précisément les scènes intermédiaires qui doivent l'y rattacher. Nous verrons, plus loin, il est vrai, que souvent ces petites histoires iconographiques étaient fort abrégées, et même parfois assez ca-

valièrement tronquées par les artistes qui les reproduisaient. Cela peut s'établir d'une façon certaine par le collationnement des diverses versions d'une même histoire sur différents monuments. Mais ici nous n'avons aucun de ces éléments de contrôle. Cette première coupe de Palestrina reste jusqu'à ce moment isolée, unique en son genre. Il est plus que probable, selon moi, qu'on en découvrira un jour, sur quelque point du bassin méditerranéen, une répétition, soit textuelle, soit plus complète, soit moins complète, avec des variantes qui pourront jeter quelque lumière sur la question. Mais jusque-là il est nécessaire de se renfermer dans une sage réserve et il vaut mieux considérer la scène centrale indépendamment de la narration cyclique, d'autant plus que cette narration a l'air de former un tout complet, sans lacune, avec un commencement, un milieu et une fin bien marqués. Après cela ce ne peut être, il semble, qu'une nouvelle histoire qui recommence, avec les mêmes personnages si l'on veut.

Nous ne devrons pas perdre de vue cependant deux choses : 1° que la connexion narrative de notre scène centrale avec les scènes cycliques n'est pas radicalement impossible ; 2° — et ceci est fort important à un autre point de vue, — c'est que, *réelle ou non*, cette connexion a pu être admise à la suite d'interprétations abusives, populaires ou autres, se produisant dans de certaines conditions et raisonnant d'après l'analogie de monuments de même espèce où la

connexion narrative entre le centre et la circonférence existe positivement.

Si la scène centrale doit être envisagée abstraction faite des scènes circulaires, a-t-elle au moins en elle-même un sens clair et précis? De ce côté encore il nous faut, jusqu'à plus ample informé, rester dans le doute. Nous sommes hors d'état, avec les seules données dont nous disposons présentement, de comprendre comment, pourquoi et par qui le patient a été lié à son poteau, pourquoi le personnage à la lance frappe de son arme (s'il l'en frappe réellement) l'autre personnage mordu par le chien; de savoir si l'homme de l'exergue rampe ou nage, etc.; de déterminer, en un mot, les actes précis de ces six personnages, tant hommes que bêtes, et les rapports qu'ils ont entre eux.

Nous ignorons même si nous devons appliquer ici les principes d'exégèse qui nous ont guidé pour l'interprétation de l'histoire du chasseur. Il se pourrait en effet qu'en vertu de la règle bien et dûment constatée sur une autre partie de la coupe, règle qui consiste à répéter les acteurs pour exprimer la succession des actes, les trois personnages imberbes, de type égyptien, ne fussent qu'un seul et même acteur répété trois fois pour les besoins de la narration. Semblablement, les deux chiens pourraient être le même animal dans deux états successifs.

Mais agiter toutes ces probabilités, c'est raisonner dans le vide. Tout cela se peut, assurément, mais rien de tout cela n'est certain. Si la traduction de cette

scène n'était qu'une affaire d'imagination, il ne serait pas bien difficile d'inventer plus d'une explication susceptible de s'y adapter passablement bien. On pourrait par exemple montrer dans le patient attaché au poteau notre héros trahi et dépouillé par son propre aurige, quelque esclave révolté appartenant à une race différente de la sienne; dans le chien poursuivant le serviteur indélicat et lui mordant successivement les deux talons, le chien du chasseur accouru au secours de ce maître, etc.; il y aurait là de quoi bâtir deux ou trois belles fables. Nous verrons que les Grecs, mis en face de cette image, ou de ses répétitions, n'y ont pas manqué, et il serait aisé de prouver par maint exemple piquant que, dans plus d'un cas, la critique archéologique des modernes n'a pas fait autre chose, qu'elle a traité, sans s'en douter, avec la même fantaisie certaines représentations figurées dont la véritable signification lui échappait. Il faut bien nous garder de tomber dans ce défaut. Nous ne saurions avoir d'autre but que, soit de déchiffrer ce que l'artiste a voulu écrire dans cette image, soit, à défaut, de reconnaître au moins ce qu'une fraction considérable de l'antiquité a cru y lire. Ces deux points, dont le premier est une vérite absolue et le second une erreur relative, n'en sont pas moins deux faits historiques d'un intérêt équivalent sinon égal. Or nous en avons vu assez pour nous convaincre que ni l'un ni l'autre ne peuvent être élucidés avec le seul secours du document controversé.

Il nous faut chercher au dehors des moyens de solution. Ces moyens, la comparaison des monuments congénères nous les fournira. Seulement il va arriver ce qui arrive souvent dans ces sortes de recherches, c'est que, pour avoir raison d'un obstacle qui semble peu de chose, nous allons être obligés de faire un effort en apparence hors de proportion avec la résistance qu'il nous oppose. Nous pensions n'avoir affaire qu'à un cas rebelle isolé; dès les premiers pas nous allons nous trouver aux prises avec tout un système dont nous ne pouvions soupçonner l'existence ni l'étendue. L'importance des questions qui vont être soulevées est telle que nous devrons laisser de côté l'examen du cas spécial d'où nous sommes partis. Nous n'y serons ramenés qu'après un long circuit, qu'après avoir obtenu des solutions générales dans lesquelles ce cas rencontrera naturellement sa solution particulière.

On estimera peut-être qu'il eût mieux valu adopter un tout autre plan pour exposer ce qui va suivre. Mais comme il s'agit non pas de coordonner méthodiquement des résultats déjà connus, mais de procéder à une démonstration portant sur des faits nouveaux, j'ai pensé qu'il valait mieux suivre dans l'exposition la marche même que j'avais suivie dans l'investigation en m'avançant sur un terrain que je reconnaissais pour la première fois. Je donne pour ainsi dire ici le relevé de ma route avec ses détours, ses étapes, ses arrêts. Il restera à dresser la carte exacte et raisonnée des régions traversées par cet iti-

néraire parfois capricieux, et il y aura lieu alors assurément d'ajouter et de corriger beaucoup de points. C'est là une tâche relativement facile que nous ou d'autres pourrons entreprendre plus tard avec toute la rigueur et la méthode qu'on est en droit d'exiger d'un travail synthétique réunissant toutes les données éparses d'une série d'analyses préalables.

ÉTUDE

SUR

QUELQUES PEINTURES

ET

SUR QUELQUES TEXTES RELATIFS AUX FUNÉRAILLES,

PAR M. G. MASPERO.

COURS DU COLLÈGE DE FRANCE

(Mars-juin 1878, décembre-juin, novembre-décembre 1879.)

Les enterrements à Thèbes n'étaient pas de ces processions muettes où la douleur se trahit à peine par quelques larmes furtives. Serviteurs, parents, amis, ceux qui accompagnaient la momie ne craignaient pas de se donner en spectacle, ni de troubler par le bruit de leur deuil l'indifférence des passants. Ils froissaient ou déchiraient leurs vêtements avec des gestes désordonnés, se battaient à deux mains le front et la poitrine, se couvraient les cheveux et la face de poussière et de boue. Leurs voix tantôt s'élevaient isolées, tantôt se confondaient dans une plainte commune, et formaient un concert de lamentations dont l'éclat couvrait par intervalles la

cantilène monotone du prêtre officiant. Aux cris inarticulés, aux appels, aux sanglots, se mêlaient l'éloge des vertus du mort, des allusions à ses goûts et à ses actions, aux charges qu'il avait remplies, aux honneurs qu'il avait obtenus, des réflexions sur l'incertitude de la vie humaine, des plaintes sur les dangers de la vie d'outre-tombe, refrain mélancolique que chaque génération de l'Égypte ancienne répéta sur la génération précédente, en attendant que la génération suivante l'entonnât sur elle à son tour.

Différents textes nous révèlent d'une manière générale l'idée qu'on attachait aux cérémonies de l'enterrement. La mort n'était pas pour les Égyptiens la destruction de la vie : c'était un simple changement de condition[1]. On mourait comme on se mariait, et, pas plus que le mariage, l'ensevelissement n'interrompait l'existence de l'individu. « La joie d'Ammon est dans ton cœur, il te donne une vieillesse excellente et tu traverses la vie en joie jusqu'à ce que tu atteignes à la béatitude[2]. Ta lèvre est saine, tes membres sont verts, ton œil aperçoit bien loin; tu te pares de fin lin, et tu montes sur ton char à deux chevaux, une canne d'or à la main, un fouet avec

[1] Sur cette idée que les Égyptiens se faisaient de la mort, voir *Nouveau fragment de Commentaire sur le livre II d'Hérodote*, dans l'*Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques*, 1879.

[2] « l'état de béatitude », un des noms de l'autre vie. Le défunt est ou .

toi, et guidant ton attelage d'étalons syriens[1]. Les nègres courent devant toi, exécutant ce que tu veux faire[2]! Tu montes sur ta barque de cèdre élevée à la proue et à la poupe, et tu arrives à ta demeure excellente que tu t'es faite à toi-même. Ta bouche se remplit de vin, de bière, de pain, de viande, de gâteaux; des bœufs sont sacrifiés, des amphores de vin sont ouvertes, on entonne devant toi de doux chants. Ton parfumeur en chef t'oint d'essences; ton directeur des eaux[3] est là avec des guirlandes, ton intendant des gens de campagne t'apporte des oies, ton pêcheur te présente des poissons. Tes galères qui vont en Syrie sont chargées de toute sorte de bonnes choses; tes étables sont pleines de vaches; tes femmes esclaves sont florissantes. Tu es stable [et ton] ennemi est renversé[4]; ce qu'on dit contre toi, cela n'existe point[5], mais tu entres en présence du cycle des dieux et tu en sors juste de voix[6]!» A lire ce morceau avec nos idées modernes, est-il

[1]

[2] «faisant devenir ce que tu fais». On pourrait traduire, par une image moderne, «instruments de tes actions».

[3], lit. : «ton grand d'inondation».

[4]

[5] «le dit en toi, point cela».

[6] *Papyrus Anastasi IV*, pl. III, l. 2, à pl. IV, l. 1. Le morceau a été analysé ou traduit par MM. Heath (*The Exodus Papyri*, p. 198-199) et Maspero (*Du genre épistolaire chez les anciens Égyptiens*, p. 110).

aisé de décider s'il s'agit d'un vivant ou d'un mort? L'homme que ses amis accompagnaient au tombeau n'était à bien parler ni vivant ni mort. Il avait subi une métamorphose qui le rendait impropre à l'existence terrestre et le forçait à laisser pour jamais sa maison d'ici-bas : le dernier battement de son cœur marquait l'instant où il s'éloignait de ce monde pour aller suivre ailleurs le cours de ses destinées.

Les cérémonies de l'enterrement étaient réglées de manière à rendre les progrès et les vicissitudes de ce voyage sensibles à tous les yeux. Elles prenaient l'homme au moment où le souffle venait d'expirer sur ses lèvres, et ne le quittaient qu'au fond de la chambre sépulcrale. Pendant quatre-vingts jours au moins[1], les chirurgiens, les menuisiers, les tisserands, les sculpteurs, les ouvriers de toute sorte travaillaient pour lui sans relâche. Tandis que les uns embaumaient son corps et le préparaient ainsi aux épreuves d'une existence surnaturelle, les autres fabriquaient ce qui était nécessaire à lui rendre agréable le séjour de son logis nouveau. Les préliminaires terminés, il fallait mener au tombeau l'homme devenu momie et le mettre, au su d'un chacun, en possession de son domaine. On célébrait pour les pauvres je ne sais quelle cérémonie hâtive : les riches s'en allaient en pompe rejoindre la *demeure éternelle* qu'ils s'étaient creusée dans la montagne. En tête du

[1] Le temps de l'embaumement est fixé à soixante-dix jours par Hérodote (II, LXXXVI), non compris les jours qui suivent immédiatement la mort, ni ceux qui précèdent immédiatement le convoi.

convoi, des esclaves chargés d'offrandes et portant les pièces du mobilier funéraire, le lit, les chaises, les guéridons, les coffrets, les amulettes, puis un chœur de pleureurs et de pleureuses, puis le prêtre officiant et la momie couchée sur un traîneau traîné par des bœufs, puis, derrière la momie, la famille et les amis en costume d'apparat; le reste des pleureuses fermait la marche. Une flotille de barques peintes transportait le cortège sur la rive occidentale du Nil, où le tombeau attendait portes béantes. Arrivé à ce terme de son voyage, le mort était dressé debout, le dos à l'hypogée, la face aux assistants, comme le maître d'une maison neuve que ses amis ont accompagné jusqu'à la porte, et qui se retourne un moment sur le seuil, pour les congédier avant d'entrer chez lui. Un banquet, une offrande, une prière, une nouvelle explosion de douleur : tandis que le sacrificateur brûlait l'encens et versait la libation, tandis que les pleureuses redoublaient leur plainte et se roulaient à terre, les femmes de la famille, entourant la momie, la paraient de fleurs, la pressaient sur leur sein nu, lui embrassaient la poitrine et les genoux. Quelques instants après, elle avait disparu au fond du caveau, où le fils, guidé par les prêtres, accomplissait sur elle les derniers rites, avant de la coucher dans son triple cercueil et de l'abandonner.

I.

Un ouvrage spécial, dont nous ne possédons jusqu'à présent que deux manuscrits incomplets, nous

fait connaître les prières et les opérations que les prêtres devaient accomplir pour transformer le cadavre en momie. Ce qui reste de ce curieux *Rituel de l'embaumement* a déjà été traduit et commenté[1]; je me bornerai à réunir ici les renseignements que les monuments nous fournissent sur la préparation du mobilier funéraire. Les chambres du tombeau recevaient des meubles analogues à ceux dont on se servait pendant la vie, chaises, tables, lits, chevets, et aussi des objets de nature spéciale, cercueils, sarcophages, coffres à statuettes, statues de pierre ou de bois[2]. C'était donc toute une maison qu'il s'agissait de monter, souvent avec luxe. Comme le vivant, la momie demandait du linge de corps, des étoffes, des ustensiles de toilette, des provisions de bouche. Les pauvres ne recevaient que le strict nécessaire, quelques haillons pour envelopper leurs membres et de menus objets sans valeur[3]; on fabriquait à l'usage des riches, et dans la maison même qui leur avait appartenu, tout ce qui formait le trousseau d'un mort de qualité. Une partie des scènes de vie civile qu'on voit représentées sur les parois des hypogées ont trait à cette fabrication.

Le tissage et le blanchissage des vêtements mortuaires ne figure pas au nombre des scènes les plus

[1] Cf. Maspero, *Mémoire sur quelques papyrus du Louvre*, p. 14-104.

[2] Voir, dans le *Catalogue de la collection Passalacqua*, p. 113 et suiv., la description d'un tombeau de la XI[e] dynastie, rempli de meubles et découvert à Thèbes au commencement de ce siècle.

[3] Rhind, *Thebes, its Tombs and their Tenants*, p. 124-139.

fréquentes. La seule représentation complète que j'en connaisse se trouve dans les hypogées de Beni-Hassan, et nous permet de suivre l'opération dans ses moindres détails. C'est d'abord la préparation du fil : un homme, muni d'un instrument difficile à définir, semble plonger les tiges de lin ou de chanvre dans un vase clos, tandis qu'à côté de lui, deux hommes, armés de maillets arrondis, battent les fibres enroulées de la plante[1]. C'est « la cuisson du fil[2] » et le « battage du fil[3] ». Plus loin, une bande de femmes, surveillée dans un cas par « l'inspecteur des tisserandes[4] », dans l'autre par « l'inspecteur des tissus[5] » et par une directrice, fabriquent le fil. Les Égyptiens ou bien ne connaissaient pas la quenouille,

[1] Champollion, *Monuments*, texte, t. II, p. 340 et p. 361; Rosellini, *Monumenti dell' Egitto*, *Mon. civil.*, pl. XLI.

[2] (Rosellini, pl. XLI, 1), (Champollion, t. II, p. 340-341). Le signe *nou* est fait d'une façon archaïque et se rapproche beaucoup du tracé hiératique de . est évidemment une faute pour , qui, ainsi que , est une variante de , « cuire ». , variante , est apparenté au copte ϩⲁⲧ, T., M., ϩⲧ, *ἱστός*, *textrina*, *textorium*, *textor*.

[3] (Rosellini, pl. XLI, 1; Champollion, t. II, p. 340, avec la variante ••• au lieu de , et p. 360).

[4] (Champollion, t. II, p. 402; Lepsius, *Denkm.*, II, 126; Wilkinson, *Manners and Customs*, 2e édit., t. I, p. 317).

[5] (Rosellini, pl. XLI, 2), (Champollion, t. II, p. 341), (*Idem*, p. 362). Dans un autre endroit, (*Idem*, t. II, p. 340 et 361).

ou bien ne l'employaient que rarement. Ils se servaient presque exclusivement de fuseaux en bois[1], courts et surmontés d'une tête lenticulaire en plâtre : une ouvrière habile manœuvrait deux fuseaux à la fois. Le fil allait d'ordinaire retomber directement dans un petit vase destiné à le recevoir. Souvent, il passait d'abord par-dessus l'épaule de la fileuse, ou par la fourche d'un pieux fiché en terre, et qui tenait tant bien que mal la place de la quenouille[2]. Pour les fils forts on se contentait d'une torsion soigneusement faite : cette première opération portait deux noms, « tirer[3] » ou « tordre[4] ». Quand on voulait obtenir des qualités plus fines, on soumettait ce fil à une seconde opération qu'on appelait le « roulage[5] ». Des mains de la fileuse de fin, le fil

[1] En voir la figure dans Wilkinson, *Manners and Customs*, 2e éd., t. II, p. 172, n° 388. Le fuseau s'appelait [hieroglyphs] ou [hieroglyphs].

[2] Rosellini, pl. XLI, 4; Champollion, t. II, p. 341; Wilkinson, *Manners and Customs*, 2e éd., t. I, p. 317, n° 110, et t. II, p. 176, n° 386, part I.

[3] [hieroglyphs] (Champollion, t. II, p. 342 et 362; Rosellini, *Mon. civ.*, pl. XLI, 2); [hieroglyphs] (Champollion, t. II, p. 402; Lepsius, *Denkm.*, II, 126; Wilkinson, *Manners and Customs*, 2e éd., t. I, p. 317, n° 110).

[4] [hieroglyphs] (Champollion, t. II, p. 361; Wilkinson, *Manners and Customs*, t. II, p. 342, n° 386, part I); [hieroglyphs] (Champollion, t. II, p. 341; Rosellini, *Mon. civ.*, pl. XLI, 4). Cette dernière légende a été rétablie en combinant les données de Champollion et de Rosellini, incorrects l'un et l'autre. [hieroglyph] est le copte ϩⲱⲥ, ϩⲟⲩⲥ, ϩⲟⲥ, T., M., ⲡ, *filum, funiculus, vitta, torques.*

[5] [hieroglyphs] (Champollion, t. II, p. 342; Rosellini, *Mon. civ.*,

passait entre celles de plusieurs femmes accroupies, qui l'arrondissaient et le lissaient, en le frottant sur une large pierre avec un morceau d'une substance dure dont je ne puis déterminer la nature. C'était le « lissage[1] » : une dernière ouvrière mettait le fil en pelotons ou en écheveaux, et c'était « l'enroulage[2] ».

Le tissage se faisait sur un métier des plus simples, quelquefois vertical, comme ceux dont on se sert encore aux Gobelins[3], le plus souvent horizontal[4]. Le nombre des ouvriers travaillant à la même

pl. XLI, 2). C'est le factitif en ⟨hiér.⟩ de la racine ⟨hiér.⟩, ⲕⲟⲗ, ⲕⲱⲗ, ⲕⲗ, T., M., *volvere, involvere* : ⟨hiér.⟩ « faire rouler » le fil entre les doigts, pour en resserrer la tresse et le rendre plus fin.

[1] ⟨hiér.⟩ (Champollion, t. II, p. 342, n° 36; Rosellini, *Mon. civ.*, pl. XLI, 2 et 3); ⟨hiér.⟩ (Champollion, t. II, p. 403; Wilkinson, *Manners and Customs*, 2ᵉ éd., t. I, p. 317, n° 110; Lepsius, *Denkm.*, II, 126). J'ai déjà signalé ce mot et le parallélisme de ⟨hiér.⟩ dans le *Mémoire sur quelques papyrus du Louvre*, p. 35, note 1, où j'ai traduit un peu différemment. L'examen des peintures m'a prouvé que ⟨hiér.⟩ signifie ici « lisser, laminer ».

[2] ⟨hiér.⟩ (Champollion, t. II, p. 342, n° 36; Rosellini, *Mon. civ.*, pl. XLI, 2 et 3, avec une faute, ⟨hiér.⟩ et ⟨hiér.⟩ pour ⟨hiér.⟩). Ce mot est le factitif en ⟨hiér.⟩ de la racine ⟨hiér.⟩, ⟨hiér.⟩ (Brugsch, *Dict. hiér.*, p. 1393, *s. v. l.*) « se mouvoir en rond, enrouler le fil ».

[3] Ainsi à Beni-Hassan (Lepsius, *Denkm.*, II, 126; Rosellini, *Mon. civ.*, pl. XLII) et à Thèbes (Wilkinson, *Manners and Customs*, 2ᵉ éd., t. II, p. 171, n° 387, fig. 2).

[4] Rosellini, *Mon. civ.*, pl. XLI-XLII; Wilkinson, *Manners and Customs*, 2ᵉ éd., t. II, p. 170, n° 386, part II. Le nom ordinaire du tissage est ⟨hiér.⟩ (Champollion, t. II, p. 399, Wilkinson,

pièce varie d'un à quatre[1]. Hérodote avait observé qu'au lieu de pousser la trame en haut, comme les autres peuples, ils la poussaient en bas[2] : c'était le procédé habituel[3], mais il souffrait quelques excep-

Manners and Customs, 2ᵉ éd., t. I, p. 317, nº 110; Lepsius, *Denkm.*, II, 126). On trouve à Beni-Hassan plusieurs autres noms s'appliquant à des opérations diverses du tissage et qu'on ne peut ni traduire ni même lire aisément. Au-dessus d'un homme fabriquant une toile en damier vert et jaune à l'aide d'un métier, on lit (Champollion, t. II, p. 341; Rosellini, *Mon. civ.*, pl. XLI, 4, a par erreur). doit être le même mot que , (Brugsch, *Diction. hiérogl.*, p. 1640), (Birch, *A dictionary*, p. 515), peut-être ⲧⲙⲏ, T., ⲑⲙⲏ, M., *lectulus*, *crates*, *storea*, *matta*, d'où le sens « tisser un tapis ». Trois femmes, ourdissant la toile au métier, sont dites (Champollion, t. II, p. 342, 363; Rosellini, *Mon. civ.*, pl. XLI, 2, a le même texte mal copié) « tisser une toile ». Quatre autres, tendant des fils, ont une légende que Champollion donne une première fois sous la forme (t. II, p. 342), une seconde fois sous la forme (t. II, p. 363), et Rosellini une première fois sous la forme (pl. XLI, 3), une seconde fois sous la forme (pl. XLI, 4) : je ne sais comment la déchiffrer, à moins qu'il ne faille lire comme s'il y avait « tisser une bande », étant le copte ⲧⲟⲉⲓⲥ, ⲧⲟⲓⲥ, T., ⲧ, ⲧⲱⲓⲥ, M., ⲧ, *fascia, involucrum, assumentum.*

[1] Il est d'un dans Wilkinson, *Manners and Customs*, 2ᵉ éd., t. II, p. 170, nº 386, part II; Rosellini, *Mon. civ.*, pl. XLI, 5. Il est de deux dans Rosellini, *Mon. civ.*, pl. XLI, 2, 9; Lepsius, *Denkm.*, II, 126. Il est de quatre dans Champollion, t. II, p. 363; Rosellini, *Mon. civ.*, pl. XLII, 3-4.

[2] Hérodote, II, XXXV.

[3] Ainsi dans Lepsius, *Denkm.*, II, 126; Rosellini, *Mon. civ.*, pl. XLI, 5, à pl. XLII, 4, etc.

tions[1]. Les pièces étaient tantôt unies et d'une seule couleur, tantôt garnies de franges à l'extrémité, tantôt formées de bandes de couleurs alternées[2]. Au sortir des mains du fabricant, elles passaient dans celles des « blanchisseuses » et des « foulons[3] », qui

[1] Dans Wilkinson, *Manners and Customs*, 2[e] éd., t. II, p. 171, n° 387, fig. 2.

[2] Les bandes sont vertes et jaunes formant damier dans Rosellini, *Mon. civ.*, pl. XLI. 4-5.

[3] Le mot pour « blanchisseurs », écrit en hiératique dans le *Papyrus d'Orbiney*, pl. X, l. 8-9, pl. XI, l. 1, et dans le *Papyrus Sallier II*, pl. VIII, l. 2, a été transcrit provisoirement . Il faut le transcrire , comme le prouve le titre du « chef blanchisseur » à Beni-Hassan (Lepsius, *Denkm.*, II, 126). L'oie est en hiératique ; doublée , elle devient par ligature . Le même mot et le même signe se retrouvent en démotique. Deux contrats de Berlin (Revillout, *Nouvelle chrestomathie démotique*, p. 26, l. 9, col. 1 et 2) parlent de « la maison de *Poïr* », , variante , ce que l'antigraphe grec de Leyde traduit par *οἰκία Ποέριος γναφ[έως]*. Le démotique est évidemment la réduction du signe hiératique, auquel sont joints les compléments phonétiques et . La première forme est le copte ⲣⲁϧⲓⲧⲏ[ⲥ], comme est le copte ⲣⲁϧⲧ, ⲡⲓ, M., ⲣⲁϩⲧ, ⲡ, T., *γναφεύς*, *fullo*. Ce mot, à côté de *rakhiti*, ⲣⲁϧⲧ, possède la forme simple en ⲓ, ⲣⲁϧⲓ, ⲡⲓ, M., *qui lavat*, *dealbator*, ⲣⲱϩⲉ, T., ⲡ, *γναφεύς*, *fullo*, et la forme ⲣⲁϧⲓⲧⲏⲥ, ⲡⲓ M. La terminaison *-iti* de l'ancienne langue a été plusieurs fois identifiée par les Coptes avec la terminaison *-ίτης* du grec et a donné naissance à des mot hybrides. Cf. outre ⲣⲁϧⲓⲧ[ⲏⲥ], ⲕⲉⲛⲉⲫⲓⲧ[ⲏⲥ], *pistor*, , .

les lavaient et les purifiaient, de manière à les rendre propres à l'habillement de la momie. Les différentes parties de cette opération sont figurées en détail à Beni-Hassan[1]. Tandis que plusieurs hommes trempent le linge et le secouent[2], d'autres le lavent[3] et le battent avec le battoir[4], d'autres le tordent avec un bâton, après en avoir fixé une extrémité à un gros pieu planté en terre[5], d'autres enfin le sécouent et l'étendent pour le sécher[6] : cependant le « chef des

[1] Champollion, t. II, p. 341, n° 36, et p. 399; Lepsius, *Denkm.*, II, 126.

[2] (Champollion, t. II, p. 399; Lepsius, *Denkm.*, II, 126).

[3] (Champollion, t. II, p. 341, 361, 399; Rosellini, *Mon. civ.*, pl. XLII, 2; Lepsius, *Denkm.*, II, 126).

[4] (Champollion, t. II, p. 399). Champollion applique le mot à l'action d'étendre le linge : cette action est exprimée par des mots différents. Le battoir des blanchisseuses est nommé au *Papyrus Sallier II*, pl. VIII, l. 5. Cf. ⲙⲁⲕⲁⲧ, ⲙⲁⲅⲁⲧ, T., ⲟⲩ, *teli species.*

[5] (Champollion, t. II, p. 341, 399; Lepsius, *Denkm.*, II, 126). Dans les planches de Rosellini (*Mon. civ.*, pl. XLII, 2-3), les gouttes d'eau peintes en bleu s'échappent en pluie du linge tordu. Wilkinson (*Manners and Customs*, 2e éd., t. II, p. 173, n° 389) voit dans ces scènes la préparation du lin : il se borne d'ailleurs à donner les figures sans les légendes.

[6] Cette partie de la scène ne porte pas d'inscription dans le tombeau de Khnoumhotpou (Lepsius, *Denkm.*, II, 126); elle est donnée en détail dans deux des tombeaux voisins. Sur deux femmes, pliant ou tendant une pièce de toile blanche carrée (tombeau de), ou sur deux hommes, pliant ou tendant une bande longue de couleur rose, on lit (Champollion, t. II, p. 341 et 361; Rosellini, *Mon. civ.*, pl. XLII, 1, avec , au lieu de

blanchisseurs[1] » fait un gros paquet du linge déjà sec et se prépare à l'emporter. L'examen du linge trouvé dans les tombeaux et conservé dans nos musées prouve qu'on appropriait aussi à l'usage de la momie des effets usés et raccommodés[2] : seuls, les Égyptiens très riches recevaient en entrant dans leur

). , qui est cité seulement par Pierret (*Gloss.*, p. 534), est probablement une forme de la même racine qui a donné « tirer » surtout le lait, « traire » : est « tirer la pièce de toile », soit pour la secouer avant de la plier, soit pour l'étendre. Sur deux hommes, étendant une pièce de toile blanche carrée, on lit (Champollion, t. II, p. 361; Rosellini, *Mon. civ.*, pl. XLII, 1). Le mot se retrouve dans un titre, (Lepsius, *Denkm.*, III, 100, *c*), que Brugsch cite (*Dict. hiér.*, p. 1310, *s. v. l.*) sans l'expliquer. C'est une forme déduite, par chute de , de la racine « blanchir » (Brugsch, *Dict. hiér.*, p. 1315), « blanchir le linge », que l'on trouve dès l'ancien empire avec un déterminatif bizarre (Brugsch, *Dict. hiér.*, p. 1315, *s. v. l.*) « linge blanc ». C'est « faire blanchir le linge » en l'exposant à l'air, et le est le « directeur de la lingerie royale ». Une autre opération du même genre s'appelle (Champollion, t. II, p. 361), (Champollion, t. II, p. 341; Rosellini, *Mon. civ.*, pl. XLII, 1) et (Champollion, t. II, p. 361). Peut-être faut-il voir dans ces mots des noms de pièces d'habillement, auquel cas pourrait être identique au de Lepsius (*Ælteste Texte*, Tafel XXX), et désigner le linge avec lequel on faisait la coiffure .

[1] (Lepsius, *Denkm.*, II, 126; Champollion, II, 399). L'autel de Turin parle d'une : le nom de cette ville confirme la lecture pour le signe des deux oies.

[2] C'est ainsi qu'on a trouvé des étoffes déchirées, puis recousues, et des serviettes reprisées.

« maison d'éternité » une garde-robe entièrement neuve.

Le travail des menuisiers[1] était de deux sortes : les uns fabriquaient le cercueil du mort, les autres les objets destinés à meubler la chambre avec le cercueil. Le travail des premiers était rarement représenté. Dans l'ancien empire, un seul tombeau, celui de Imeri[2], nous montre le cercueil tout préparé et, à côté de lui, la légende « Cercueil en bois de cèdre (?)[3] » : la partie du tableau où était peinte la

[1] Les menuisiers et les charpentiers sont nommés quand ils travaillent au ciseau et au maillet ; , , , , quand ils travaillent à l'herminette et à la scie ; , , quand ils travaillent à la hache . Cependant ces trois noms sont indifféremment donnés aux menuisiers et aux charpentiers de toute espèce dans bien des cas, et l'établi d'un ouvrier qu'on voit à Beni-Hassan (Champollion, t. II, p. 399 ; Lepsius, *Denkm.*, II, 126) montre la hache, le maillet, l'herminette, le ciseau, le vilbrequin, l'archet manœuvrés par le même homme. Tous ces mots, malgré leur origine différente, sont donc devenus des synonymes. Ajoutons que est remplacé dans un tombeau de l'ancien empire (Lepsius, *Denkm.*, II, 49, *b*) par (gravé, par erreur,). est la forme simple bilitère d'où est sorti , par le même procédé qui a tiré de , de , de , etc.

[2] Lepsius, *Denkm.*, II, 49, *b*.

[3] Les cercueils, de la forme , sont au nombre de deux et superposés. La légende deux fois répétée est deux fois mutilée ; mais on peut la rétablir en s'aidant de la légende du naos représenté dans le même tombeau et sur la même planche : . Le bois est tiré d'une espèce d'arbre qui non seulement croissait en Égypte, mais se trouvait près d'Alep et de Carchémish en telle

fabrication du cercueil est détruite. Dans un tombeau du nouvel empire, trouvé à Thèbes, on voit les ouvriers occupés à faire le cercueil en forme de momie, à le polir, à le peindre [1] : malheureusement les inscriptions qui accompagnaient cette scène ou sont effacées ou n'ont jamais été copiées. Cela est d'autant plus fâcheux que la représentation est unique jusqu'à ce jour.

En revanche, on rencontre dans plus d'un tombeau des tableaux où la fabrication des autres meubles est exposée en détail [2]. Les principaux de ces meubles étaient les coffrets à linge ou à figurines [3], le lit funéraire [4], le sarcophage carré [5], le naos où l'on mettait la statue du défunt [6]. Au tombeau de

quantité que les Égyptiens avaient donné à une partie de la contrée le nom de *pays de l'Ouân*, (Ebers, *Das Grab des Amenemheb*, l. 6). Le même arbre est mentionné au *Rituel de l'embaumement*, (*Mémoire sur quelques papyrus du Louvre*, p. 21, note 6). Je pense que c'était le *cèdre*. Le , qu'on traduit d'ordinaire «cèdre», est l'*Acacia Seyyâl*.

[1] Rosellini, *Mon. civ.*, pl. CXXVI; Wilkinson, *Manners and Customs*, 2e éd., t. III, p. 475, plate LXXII.

[2] Lepsius, *Denkm.*, II, 13, 49 *b*, 107, où les légendes ou bien manquent ou bien sont mutilées.

[3] , , litt. : «le cloué.» Cf. ⲟϥⲧ, T., *infigere clavis*, ⲉⲓϥⲧ, ⲉⲓⲃⲧ, T., ⲓϥⲧ, M., *clavus*.

[4] (tombeau d'Amten, dans Lepsius, *Denkm.*, II, 6), (tombeau de Ti).

[5] (tombeau de Ti).

[6] (tombeau de Ti), (Lepsius, *Denkm.*, II, 49, *b*).

Ti, les scènes se succèdent comme il suit[1]. Un ouvrier accroupi perce, au vilbrequin mû par un archet[2], des trous dans l'épaisseur d'un coffret carré, monté sur ses pieds[3] : c'est afin d'y fixer les charnières qui serviront à maintenir le couvercle. Derrière lui, deux « polisseurs[4] », debout et affrontés, polissent un lit en ébène, avec un corps brun rouge qui pourrait être un fragment de grès dur ou de pierre

[1] Ces scènes sont reproduites avec figures dans K. Bädeker (*Ægypten*, Theil I, p. 409); une partie des légendes a été publiée par Brugsch (*Die ægyptische Græberwelt*, Tafel IV, 133-136). Le tout était à l'Exposition universelle de 1878, où j'ai pu copier scènes et légendes.

[2] M. Soldi nie l'existence, en Égypte, du vilbrequin mû par un archet. Elle était déjà connue de Champollion (t. II, p. 399) dont le témoignage a été confirmé par de nombreux monuments de l'ancien empire.

[3] Légende : « Percer dans le coffret par le menuisier ». « le vilbrequin » pourrait se rattacher à la même racine que ϩιογι, M., *acuere*.

[4] Le mot est écrit et . C'est le factitif de la racine , ϣⲱⲡ, M., ϣⲱⲃ, ϣⲱϥ, T., *tondere*, *radere*. Le déterminatif est l'objet avec lequel on polissait le bois et la pierre. L'action de polir s'appelait (tombeau de Ti), (Rosellini, *Mon. civ.*, pl. XLV), (Brugsch, *Monuments*, t. II, pl. LXVIII, c), où les deux bras sont déterminatifs comme dans la combinaison , . Pour les grandes surfaces, les polisseurs employaient un fragment de ponce ou de grès; pour les petites, l'instrument et ses variétés. Ainsi, au tombeau d'Abi, un homme « polissant des vases » à l'intérieur (dans Brugsch, *Monuments*, t. II, pl. LXVIII, *e*).

ponce[1] : sous le lit, un chevet et un coffret achevés. Vient ensuite un menuisier accroupi, qui scie une planchette appuyée contre terre[2], un autre qui, le maillet et le ciseau à la main, travaille une planche oblongue et dit au précédent : « Finis-en avec cet ais et passe à un autre, lambin ! [3] » ; enfin un ouvrier debout qui scie à deux mains une longue poutre plantée en terre[4]. Comme la poutre, n'étant fixée que d'un côté, plierait sous l'effort et pourrait se casser, la partie déjà fendue est attachée, au-dessus de la scie, par une ligature dans laquelle passe un bâtonnet : à l'extrémité libre du bâtonnet pend un gros poids, destiné à maintenir l'équilibre et à dimi-

[1] Légende : « Polir le lit d'ébène par les polisseurs de la *maison éternelle* ».

[2] « Scier à la scie par les menuisiers ». Les Égyptiens avaient la petite scie, qu'ils maniaient à une main, et une grande scie, qu'ils maniaient à deux mains : ils ne connaissaient pas notre scie montée. Il est impossible de distinguer ici si l'instrument est en bronze ou en fer.

[3] La légende, coupée en deux, commence devant l'homme et finit derrière lui : , litt. : « Fais ton ais aller en autre, nonchalant ! » est le thébain ⲥⲣϥⲉ, *otiare, cessare*. J'ai dû paraphraser la phrase pour la rendre intelligible en français.

[4] Légende : . C'est le même mot que . En égyptien, les racines formées d'une voyelle et d'une consonne peuvent en échanger l'ordre sans inconvénient : et « écrire, peindre », et « venir », et « vider, être vide », etc.

nuer l'élasticité de la planche. Un menuisier plane un ais à l'herminette [1]. Deux autres polisseurs accroupis polissent un sarcophage oblong [2] : pour bien cadencer leurs mouvements et ne pas se cogner les mains, ils chantent alternativement : « Y es-tu? — Fais [3] ! » Enfin un dernier polisseur debout devant un naos le frotte consciencieusement [4]. Une scène empruntée à la tombe de Imeri donne un ouvrier taillant à l'herminette la barre —, qui doit servir à fermer la porte du naos [5]. Une peinture de Thèbes

[1] Voir au Louvre plusieurs beaux modèles d'herminette montées, de petite dimension. Le travail est décrit comme il suit : « Menuiser du bois du *Ssout'* par le menuisier », avec une interversion des éléments du verbe . La même légende se trouve, mais mutilée, dans Lepsius (*Denkm.*, II, 49, *b*), où, au lieu des caractères gravés dans le champ, il faut rétablir [ ] [ ] ...

[2] « Frotter le sarcophage avec les polissoirs par les polisseurs de la *maison d'éternité* ». se retrouve seul au-dessus de deux ouvriers occupés à polir un lit dans Lepsius (*Denkm.*, II, 49, *b*) : c'est le copte ⲥⲓ, T., M., B., *triturare, terere.* est la forme simple de « coffre, cercueil ».

[3] Ces deux fragments de dialogue reviennent souvent sur les monuments de l'ancien empire : « Sois » ou « Y es-tu? », « Fais, vas-y ».

[4] Légende : « le polisseur », « polir », « la *maison pure* (le naos) ». Dans Lepsius (*Denkm.*, II, 49, *b*), le naos est appelé « le naos de cèdre (?) ».

[5] Légende un peu mutilée : « Travailler le barreau, le verrou » (Lepsius, *Denkm.*, II, 49, *b*).

complète la série en nous apprenant comment on fabriquait les fauteuils d'apparat, les divans et les chaises ordinaires[1].

La maison du défunt meublée, il fallait armer le défunt lui-même et lui fournir les moyens de se défendre contre les périls de l'autre monde[2]. Les hypogées de Thèbes nous ont rendu des armes de toute espèce et jusqu'à des chars entiers. Le plus connu est celui que Rosellini rapporta de son voyage, et qu'on a qualifié longtemps de char scythe. Il est aujourd'hui au Musée de Florence, et peut passer pour un bon spécimen de ce que les ouvriers thébains pouvaient faire en ce genre[3]. Les peintures de l'ancien empire montrent à plusieurs reprises des menuisiers façonnant, à l'herminette, le bois de l'arc et la hampe des javelines que le mort emportera avec lui[4]. Dans l'une d'elles, ils causent tout en travaillant : « Donne que nous le fassions ! — Vas-y bravement ! [5] » Ailleurs, ce sont des carrossiers qui fabri-

[1] Rosellini, *Mon. civ.*, pl. LXIV, 5, et pl. XLV, 1, 2, 3.

[2] On voit dans les vignettes du *Livre des Morts* le défunt, armé de la pique et du couteau, lutter contre les monstres.

[3] Migliarini, *Indication succincte des monuments égyptiens du musée de Florence*, Florence, 1859, p. 95-96, n° 2678. J. Rosellini, *Oggetti di antichità Egiziane riportate dalla Spedizione letteraria Toscana in Egitto e in Nubia ed esposti al pubblico nell' Accademia delle Arti e Mestieri in Santa Caterina*, Firenze, 1830, p. 26, 27.

[4] Lepsius, *Denkm.*, II, 108; Rosellini, *Mon. civ.*, pl. XLIII, 2, 4, 5. La légende est « le menuisier », avec formatif.

[5] Légende : « menuisér »; (Rosellini, *Mon. civ.*, pl. XLIII, 2) « Sois actif; donne que nous fassions cela ».

quent le char du mort, courbent le bois, font la caisse, les roues, le timon[1]; mais aucune des inscriptions qui accompagnaient cette scène n'a été copiée, et cette négligence des voyageurs nous empêche de connaître avec certitude le nom des différentes pièces dont se composait un char égyptien.

Le char ne suffisait pas à qui voulait aller bien loin. La barque était nécessaire en Égypte, plus nécessaire encore dans l'autre monde : le firmament formait comme une sorte de Nil céleste, sur lequel naviguaient les dieux. Les barques funéraires étaient de deux sortes : les grandes, celles qui portaient le défunt et sa suite, les petites, en papyrus, qui escortaient le convoi, chargées d'offrandes. La construction des premières est une scène fréquente dans les tombeaux de l'ancien empire[2]. Dans l'un des tableaux qui se rattachent à cette opération, le bûcheron abat à grands coups de cognée les palmiers ou l'acacia[3], auquel des charpentiers, armés de la hache et de l'herminette, donnent immédiatement une première façon[4]. Le bois, réduit en planches

[1] Rosellini, *Mon. civ.*, pl. XLIV, 3-4. Au-dessus du char reproduit dans Rosellini (*Mon. civ.*, pl. LXIII), une petite légende illisible.

[2] Lepsius, *Denkm.*, II, 61 *b*.

[3] Légende : « abattre le bois » (Champollion, t. II, p. 4; Rosellini, *Mon. civ.*, pl. XLIII, 1; Lepsius, *Denkm.*, II, 126). est un factitif de « passer » : « *faire* passer, *faire* tomber le bois ». L'arbre est un palmier.

[4] La légende est dans le tombeau de Ti (Bädeker, t. I, p. 408) : « travailler le cèdre (?) »; dans Lepsius (*Denkm.*, II, 108), deux hommes sont occupés, l'un à l'herminette, « le

assez longues, était travaillé de différentes manières : dans un tableau la planche est à terre, tandis que les menuisiers la façonnent au ciseau et au maillet[1]; dans un autre, elle est maintenue à quarante centimètres environ de terre sur deux supports en fourche, et les deux menuisiers sont assis sur la tranche, une jambe relevée, l'autre pendante[2]. Les barques sont assez longues et peu profondes : on dirait, à les voir, un tricorne allongé. Elles étaient quelquefois construites en planches courtes et épaisses de bois d'acacia formant briques : superposées et fixées les unes aux autres, leur assemblage composait moins un bateau qu'une sorte d'édifice, assez solide pour flotter sur le Nil, mais que le moindre coup de mer aurait disjoint en un moment[3]. Le plus souvent, les planches, longues et minces comme celles dont on se sert aujourd'hui, étaient assemblées selon les mêmes procédés que nous employons à la fabrication de nos navires. Tous les tableaux que

charpentier », l'autre au ciseau, , après le cèdre (?), ; « menuiser à la hache », « menuiser à l'herminette » (Bädeker, t. I, p. 402).

[1] Lepsius, *Denkm.*, II, 108.

[2] Tombeau de Ti (Bädeker, t. I, p. 408).

[3] Champollion, t. II, p. 399-400; Rosellini, *Mon. civ.*, pl. XLIV, 1; Lepsius, *Denkm.*, II, 126. Ce sont les bateaux décrits par Hérodote (II, XCVI) : Ἐκ ταύτης ὦν τῆς ἀκάνθης κοψάμενοι ξύλα ὅσον τε διπήχεα πλινθηνδὸν συντιθεῖσι, ναυπηγεύμενοι τρόπον τοιόνδε · περὶ γόμφους πυκνοὺς καὶ μακροὺς περιείρουσι τὰ διπήχεα ξύλα · ἐπεὰν δὲ τῷ τρόπῳ τούτῳ ναυπηγήσωνται, ζυγὰ ἐπιπολῆς τείνουσι αὐτῶν. Ναμεῦσι δὲ οὐδὲν χρέονται.

je connais jusqu'à présent nous montrent la barque à peu près terminée. Elle est maintenue par deux, trois ou cinq paires d'étais, la poupe d'ordinaire plus haut que la proue. A l'avant, un homme accroupi sur le pont achève de planer à l'herminette[1]. Trois hommes placés à l'arrière font le même travail, mais dans des positions diverses : le premier est accroupi dans le bateau même; le second, debout sur le sol, donne le dernier coup au bec de la poupe, le troisième est à moitié renversé sous la quille dans une position des plus incommodes[2]. Cependant une escouade de cinq ouvriers, sous la conduite d'un contre-maître, place un bordage. Il semble que les chevilles aient été plantées et les trous correspondants de la planche préparés à l'avant[3]. Tandis qu'à une extrémité un homme maintient la planche en position au moyen d'une corde, trois autres la frappent à grands coups de maillet pour enfoncer les chevilles : le contre-maître, debout au milieu de la coque, les encourage de la voix et du geste[4]. Le

[1] Tombeau de Ti (Bädeker, t. I, p. 408), « menuiser ».

[2] « menuiser à l'herminette » (Bädeker, t. I, p. 408).

[3] Peut-être les ouvriers dont il est question à la page précédente sont-ils occupés à percer au ciseau les trous destinés aux chevilles.

[4] La légende est double (Bädeker, t. I, p. 408; Brugsch, *Die ægyptische Gräberwelt*, t. IV, n° 126, vérifié sur les tableaux de l'Exposition). A gauche : .
est une forme prolongée de l'exclamation , .
me semble être une variante sans voyelles de , la suppression de dans étant fréquente dans les textes de cette

bordage mis[1], on passe à une autre opération[2]. Deux hommes armés de deux masses en bois, moins longues que des demoiselles de paveur, mais garnies de poignées analogues, s'escriment de leur mieux contre les planches du fond, tandis qu'un autre con-

époque. se retrouve, sans déterminatif, dans un texte que nous verrons un peu plus loin (Ebers, *Ægypten in Bild und Wort*, t. I, p. 186), et avec un déterminatif, , dans Brugsch (*Dict. hiér.*, p. 1233, *s. v. l.*, et *Die ægyptische Gräberwelt*, Tafel IV, n° 154). Dans son *Dictionnaire*, Brugsch a rapproché ce mot de ⲥⲙⲁϩ, *βότρυς*, *bacca*, ⲥⲙⲁϩ ⲛ̀ⲁ̀ⲗⲟⲗⲓ, ⲡⲓ, M., *βότρυς*, *bacca*, *uva*, *βότρυες*, *racemi*, *uvæ*. Le texte complet de la légende qu'il cite (*Die ægyptische Gräberwelt*, Tafel IV, n° 154) est « Voir le *pressage* de la grappe, le foulage du raisin, tout le travail de la campagne ». Dans Ebers (*Ægypten*, t. I, p. 186), il ne s'agit plus des vignerons, mais des ouvriers charpentiers, qui, avec une *demoiselle*, massent et pressent l'étoupe : « *Masser* l'intérieur ». est le factitif du verbe . Quant à (remarquez la variante de), peut-être est-ce le copte ⲥⲟⲓ, T., M., ⲥⲁⲓ, B., ⲡ, *trabs*. Il semble donc qu'il faille traduire : « Eh, vous ! qu'on travaille à la masse la poutre ». Le second fragment de la légende est : [*sic*] (Brugsch a, par erreur,) « Ah ! écartez votre main de nous ! », prière des autres ouvriers à ceux qui travaillent la planche : le sens est douteux. Cette scène se trouve dans Dümichen (*Photographische Resultate*, pl. XI) ; mais la photographie n'est pas très bien venue, et les légendes sont difficiles à lire.

[1] Le bordage est en place dans le tableau (Dümichen, pl. XI ; Ebers, *Ægypten*, t. I, p. 186).

[2] Le tableau et la légende dans Dümichen (pl. XI) et dans Ebers (*Ægypten*, t. I, p. 186) ; la légende seule dans Brugsch (*Die ægyptische Gräberwelt*, Tafel III, n[os] 117, 118, 119.)

tinue à égaliser au ciseau l'extrémité de la proue[1]. La légende explique ce qu'ils font : ils tassent à grands coups l'étoupe goudronnée avec laquelle on calfatait le plancher pour rendre la barque étanche[2]. Un autre ouvrier, occupé au bordage, les encourage en leur disant : « Bon, ce que vous faites, pour que le plancher du fond ne prenne pas l'eau ![3] » Un dernier ouvrier à l'arrière taille à l'herminette les petits soliveaux destinés à former le plancher sur lequel on étendait l'étoupe[4]. Pour calfater l'extérieur, l'ouvrier se servait d'une lourde masse à long manche dont il battait les flancs de la barque, de manière à bien enfoncer l'étoupe dans les intervalles des planches[5].

[1] Légende : (Ebers, *Ægypten*, t. I, p. 186); et « masser, calfater l'intérieur (Brugsch, n° 117; Dümichen, pl. XI; Ebers, t. I, p. 186).

[2] Hérodote (II, xcvi) connaît aussi ce calfatage : *Ἔσωθεν δὲ τὰς ἁρμονίας ἐν ὦν ἐπάκτωσαν τῇ βύβλῳ*. Il est probable que, dès le temps des Pyramides, le papyrus était déjà l'élément employé à cet usage.

[3] (Brugsch, n° 118; Dümichen, pl. XI; Ebers, p. 186) : « Bon ce que vous faites pour ne pas boire le plancher de l'intérieur ». est probablement, comme dans les traités de médecine, pris pour . , var. de (Brugsch, *Dict. hiér.*, p. 1007), est à proprement parler la table, le *tablier* du pont de la barque, le plancher plat qui garnissait le fond.

[4] Légende : « menuiser le bois du tablier » (Brugsch, n° 119; Ebers, p. 186).

[5] Lepsius, *Denkm.*, II, 61, *b*. Scène à moitié détruite : (au lieu de , que porte la gravure) « Travailler à la masse (?). » est un mot nouveau.

La construction des canots en papyrus est accompagnée le plus souvent d'une scène préliminaire : les ouvriers descendent à la rivière et y cueillent les plants de papyrus[1]. Une partie servait à fabriquer une sorte de grande caisse pointue et recourbée aux deux bouts, qui formait le corps du canot : le reste était employé à la fabrication de la corde. Un homme accroupi tisse la corde, qu'un enfant tient tendue à mesure que l'ouvrier la fait, puis la dispose en rouleaux de différentes formes[2]. Les constructeurs lient avec cette même corde l'avant, l'arrière et le milieu de la coque en papyrus[3] : au tombeau de Ptahhotpou, un des ouvriers, à qui la corde va manquer, s'adresse à son fils et lui dit : « Eh ! petit, apporte-moi des rouleaux ! » A quoi l'enfant répond : « Eh ! père, voici pour toi ce rouleau, » en lui présentant un méchant nœud de corde qu'il tient à la main[4].

[1] Lepsius, *Denkm.*, II, 12; Dümichen, *Resultate*, Theil I, Tafel VIII.

[2] (Dümichen, *Resultate*, Theil I, Tafel VIII). pourrait être ⲥⲉⲛⲛⲓ, M., ⲛⲓ, *linum*, et il faudrait traduire « corde de *lin* », si le sens « lin » était mieux prouvé pour le mot ⲥⲉⲛⲛⲓ.

[3] Lepsius, *Denkm.*, II, 106 *a*, avec la légende « lier la barque ».

[4] Dümichen, *Resultate*, Theil I, Tafel VIII : . Le mot est le copte ⲥⲃⲟⲕ, T., M., ⲥⲟⲃⲕ, T., *parvus*, *exiguus*; est , selon l'orthographe de l'époque : la note 2 de cette page donne pour la lecture . — Réponse de l'enfant : . Ce est

Dans le même registre, des ouvriers qui achèvent deux autres barques s'apostrophent pour se donner du cœur à l'ouvrage : « Construis ça ! [1] » Il y a probablement dans cette petite phrase un jeu de mots qui pouvait être spirituel en Égypte, mais dont je ne soupçonne pas le sens.

La construction des barques est figurée surtout dans les tombeaux de l'ancien et du moyen empire : elle n'est guère représentée dans les tombeaux thébains. Il semble qu'à Thèbes il y ait eu sur le Nil une flottille de barques funéraires toutes prêtes, et qu'on louait à l'occasion : dans les provinces et à Memphis, il fallait équiper des bateaux à chaque enterrement nouveau.

Les sculpteurs en bois, les tailleurs de pierre, les potiers n'étaient pas moins actifs que les menuisiers. Les statues qu'on plaçait dans le tombeau, et qui servaient comme de support au double [2], étaient aussi souvent en acacia ou en bois de sycomore [3] qu'en

à joindre aux autres formes de [hiéroglyphes] que j'ai signalées ailleurs (*Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. VII, p. 18).

[1] Dümichen (*Resultate*, Theil I, Tafel VIII) : [hiéroglyphes]. Le calembourg doit rouler sur les sens nombreux de la racine [hiéroglyphes]. La scène a pour titre [hiéroglyphes].

[2] Cf. *Histoire des âmes dans l'ancienne Égypte*, dans le *Bulletin de l'Association scientifique de France*, 1879, n° 594, p. 381-383.

[3] Au tombeau de Ti (Brugsch, *Die ægyptische Gräberwelt*, n° 87), la statue est [hiéroglyphes] « une statue d'acacia-*sont* ». Tous les musées d'Europe et même le Louvre, depuis peu, possèdent de ces statues funéraires en bois.

pierre calcaire ou en granit. Les blocs de pierre destinés aux sarcophages et aux statues étaient d'ordinaire préparés pendant la vie même de l'individu. Le premier soin d'un roi de l'empire memphite et des anciennes dynasties thébaines était d'envoyer une expédition aux carrières de calcaire de Tourah, près Memphis, ou aux carrières de granit d'Hammamât. J'ai traduit ailleurs une partie des inscriptions commémoratives que les ingénieurs égyptiens ont laissées en cette dernière localité [1] : les blocs étaient extraits de la carrière par des traîneaux attelés de bœufs [2], puis embarqués sur le Nil et transportés à destination. Une inscription malheureusement mutilée racontait le transport du bloc destiné au roi Assi de la ve dynastie [3]. Le bateau qui avait servi à cette opération est encore visible : au milieu, la cuve, revêtue d'une armature de bois et de cordes, à côté le couvercle déjà taillé, à l'avant et à l'arrière des officiers qui dirigent l'opération [4]. Des tableaux

[1] *Les inscriptions de la vallée de Hammamât*, dans la *Revue orientale et américaine*, nouvelle série, t. I, p. 327-341.

[2] Voir la représentation dans Rosellini (*Mon. civ.*, pl. XLVII, 6) et dans Lepsius (*Denkm.*, III, 3 *a b*).

[3] Lepsius, *Denkm.*, II, 76.

[4] Légende : « Transport du [sarcophage] *Grand de vaillance d'Assi* que lui ont fait » « le chef de 10 », « le secrétaire », « le chef de la porte (?) » et « le », qui sont debout, les trois premiers à l'avant, l'autre à l'arrière de la barque. Au-dessus du couvercle, « couvercle »; au-dessus de la cuve, « cercueil ». C'est l'illustration d'un passage de l'inscription d'Una publiée par M. de

assez nombreux montrent les sculpteurs[1] occupés à dresser un bloc : d'autres vérifient, au moyen d'un fil tendu sur deux chevilles, le niveau de la surface[2]. Les statues debout ou assises étaient sculptées à la pointe et au marteau[3], polies au grès[4] et peintes[5]. Les figurines funéraires de grandes dimensions, les canopes, les amulettes de forte taille étaient découpés à l'herminette ou au ciseau, peints et souvent dorés[6]. Des bijoux d'or et d'émail[7], des fioles ou des amulettes de verre coloré[8] complétaient l'équipage du mort et l'ameublement de sa maison.

Rougé (*Recherches pour servir à l'histoire des six premières dynasties de Manéthon*, p. 119-120). Cf. une fois de plus la variante de .

[1] Rosellini, *Mon. civ.*, pl. XLVIII, 3. Légende : « le tailleur de pierre. »

[2] *Ibid.*, pl. XLVIII, 2.

[3] *Ibid.*, pl. XLVI, 4, 11 (légende :), 9 (légende :): pl. XLVII, où un sculpteur travaille un lion, légende : « Travail du lion par le sculpteur. » (Cf. Brugsch, *Monuments*, t. II, pl. LXVIII, 1).

[4] *Ibid.*, pl. XLVII, 2, 3, 4.

[5] *Ibid.*, pl. XLVI, 5, 6, 8 (légende : [*sic*]), 10; pl. XLIX, 2.

[6] *Ibid.*, pl. XLV, 5, où le sculpteur, ayant devant lui les quatre canopes de (xxvi[e] dynastie), achève deux figurines funéraires; 6, un ouvrier travaille à l'herminette une planche; un autre, le ; pl. XLIX, 3, un ouvrier sculpte au ciseau le nom du défunt sur un canope qui surmonte un ; pl. LXIII.

[7] La fabrication en est représentée dans Rosellini (*Mon. civ.*, pl. LXIII).

[8] La fabrication en est représentée dès les tombeaux de l'ancien empire (Lepsius, *Denkm.*, II, 13, etc., Tableau des souffleurs de verre).

Je laisse de côté les travaux de moindre importance, le choix d'une victime, la préparation des pâtisseries et des provisions nécessaires au banquet funèbre[1], la cuisson des poteries et de la vaisselle destinée au tombeau[2]. Les jours de l'embaumement passés, la momie, revenue dans la maison mortuaire, y recevait les dernières retouches et séjournait encore quelque temps dans sa demeure terrestre.

II.

Quand le « matin d'aller cacher sa tête dans la vallée funéraire[3] » et de « se réunir à la terre[4] » était arrivé, le cortège se mettait en marche à travers les rues de la ville et se dirigeait vers la rivière. Les tombes de l'ancien empire ne nous ont conservé au-

[1] Rosellini, *Mon. civ.*, pl. LI-LII.

[2] *Ibid.*, pl. L.

[3] (Papyrus de Boulaq n° IV, pl. XVII, l. 13-15) « Sois trouvé ayant construit ta demeure qui est dans la Vallée funéraire; *le matin de cacher ton corps*, qu'il te soit toujours présent dans tes entreprises que tu examineras de ton œil », c'est-à-dire « que tu méditeras d'entreprendre ». Cette traduction diffère de celle de M. Chabas (*L'Égyptologie*, t. I, p. 116-118). Un des noms de la nécropole de Thèbes était .

[4] .

cune représentation intacte de cette partie de la cérémonie; mais un des papyrus de Berlin nous en donne la description : « Tu as songé au jour de l'ensevelissement. Te voilà arrivé à l'état de béatitude, tu as passé la nuit dans les huiles, on t'a donné les bandelettes par les mains de la déesse Taït[1]. On a suivi ton convoi au jour de l'enterrement, gaîne d'or, tête peinte en bleu, un baldaquin par-dessus toi, fait en bois de *Masgat*. Des bœufs te traînent, des pleureurs sont devant toi, et on fait des plaintes; des femmes accroupies sont à la porte de ta syringe, et on t'adresse des appels . . . On tue [des victimes] à la bouche de ton puits funéraire, et tes stèles sont dressées en pierre blanche parmi celles des enfants royaux[2]. » J'espère un jour montrer, parmi les scènes peintes dans les tombeaux des anciennes époques, celles qui se rapportent à ce cérémonial, et reconstituer avec ces éléments épars toute la procession funéraire des grands seigneurs du haut empire : en ce moment, je préfère ne m'occuper que des représentations de ce genre qu'on trouve à partir de la XVIIIe dynastie.

Le convoi du mort est représenté non seulement sur les parois des hypogées de cette époque, mais aussi sur un assez grand nombre de stèles assez mal étudiées[3]. Les détails ne sont point partout les

[1] Litt. : « la déesse *Étoffe* ».

[2] *Papyrus de Berlin n° I*, l. 191-197, dans les *Mélanges d'archéologie égyptienne et assyrienne*, t. III, p. 157-158.

[3] Le Louvre en possède une assez mal conservée et qui n'a pas été

mêmes : ils devaient changer considérablement selon la richesse ou le rang des individus. Au contraire, l'ordre dans lequel se suivent les parties du cortège est à peu près constant. Je n'ai pas l'intention de relever ici toutes les variantes qu'on remarque dans la succession des scènes ou le texte des discours. Il suffit, pour le moment, de décrire l'ensemble et de traduire les inscriptions les plus marquantes. Cinq hypogées de la XVIIIe dynastie, ceux d'Harmhabi, de Nofrihotpou, de Roï à Thèbes, de Pahiri à El-Kab, et d'Hor-Khemti à Memphis peuvent fournir les éléments d'une description à peu près complète.

Le tombeau d'Harmhabi est remarquable par la richesse de ses peintures et la pauvreté de ses légendes[1]. La procession part de la maison funéraire et nous mène au bord du Nil. Elle débute par des esclaves porteurs d'offrandes : l'un d'eux conduit un veau destiné au sacrifice. Vient ensuite le mobilier funéraire : quatre coffrets peints en bleu et deux coffres peints en rouge, bordés de bleu, reposant chacun sur une selle, une grande table, des pliants, un lit, un fauteuil, un char de guerre porté sur les épaules de deux hommes, un autre char attelé de deux chevaux, puis de nouvelles offrandes, des coffrets de la forme, et une large caisse,

cataloguée par M. de Rougé. Une autre se trouve en la possession de M. Guillaume Guizot. J'en connais à Leyde, à Londres et à Turin.

[1] Les figures sont reproduites dans Champollion (*Monuments*, pl. CLIX, et texte, t. I, p. 490-491, 832-835). La scène complète avec les couleurs a été reproduite par Wilkinson (*Manners and Customs*, 2e éd., t. III pl. LXVI).

peinte à damier rouge et blanc, renfermant les huiles, deux canopes à tête humaine, la partie supérieure du cartonnage de la momie, des armes, des sceptres, des amulettes en or de types divers, la barque solaire chargée d'emblèmes mystiques, des figurines funéraires. Derrière cette armée de serviteurs commençait le convoi lui-même avec ses pleureuses, son escorte d'amis en deuil et de parents affligés, entourant le baldaquin sous lequel repose le cercueil. Au-dessus de l'attelage de bœufs et d'hommes, le tombeau d'Anni place une courte légende qui pourrait servir de titre à toute cette partie de la cérémonie : « Halage du convoi par les bœufs dispos[1]. »

Dans l'hypogée de Roï[2], la marche est ouverte par un groupe de pleureurs au-dessous desquels court une inscription mutilée, mais que l'on peut rétablir : « [Disent les] pleureurs [qui sont en avant du lit funèbre : « A l'Occident, le très] excellent, qui hait la duplicité[3] ! » Derrière eux, des pleureuses. « Disent

[1] (Champollion, *Monuments*, texte, t. I, p. 836).

[2] Toute la scène se trouve avec les légendes dans Champollion (*Monuments*, pl. CLXXVII-CLXXVIII, et texte, t. I, p. 544-545); Rosellini (*Mon. civ.*, pl. CXXVIII-CXXIX). Wilkinson (*Manners and Customs*, 2e éd., t. III, pl. LXVIII) et Prisse (*Histoire de l'art égyptien*) ont reproduit les figures sans légende.

[3] 1[ ] 2[ ] 3[ ] 4] 5] 6 7 8 . La restitution a été faite, partie d'après la légende des pleureuses qui suivent le corps, partie d'après la légende du tombeau de Hor-Khemti (Ma-

ces gens en poussant des cris et des lamentations : « Lamentez-vous, lamentez-vous sur le grand, la« mentez-vous sur l'homme bon, très excellent, sur « celui qui hait le mensonge ! [1] » Vient ensuite la mo-

riette, *Monuments divers*, pl. LX). L'expression , fréquente à cette époque, est traduite ordinairement « la seconde mort » (Pierret, *Vocabulaire*, p. 478-479). Elle signifie simplement « duplicité, fausseté, mauvaise foi », comme il résulte de la comparaison de ce passage-ci avec un passage du discours suivant : . Ce sens convient partout où on la rencontre : (Champollion, *Monuments*, texte, t. I, p. 851). Il s'agit du dieu Thot qui enregistre les résultats de la pesée du cœur du scribe Amenemhît, et à qui celui-ci adresse la prière suivante : « Te voici écrivant mon nom à moi le chef des portiers, Amenemhît; quand son cœur paraît sur la balance, on ne trouve pas en lui de *duplicité*, de *fausseté*. » (Champollion, *Monuments*, texte, t. I, p. 854) « Je suis juste, sans mensonge, n'ayant point commis de *duplicité* ».

[1] 1 (Rosellini :) 2 3 4 (Champollion :) 5 6 (Champollion :) 7 . Le mot ou , dans les deux cas, répond au sens « image, figure » : ou « ces figures-là » (cf. *Zeitschrift*, 1878, p. 33-37). est un mot sans déterminatif, comme , , , , , qu'on trouve dans le même texte. Ici, le déterminatif était sans doute ; ce

mie traînée par des bœufs, que leurs conducteurs excitent à l'ouvrage. « Disent les hommes qui mènent le cercueil : « A l'Occident, ô bœufs qui tirez, à l'Oc-« cident ! Ton maître vient derrière toi, ô taureau ![1] » Les « dieux de la Vallée funéraire », invisibles, surveillent l'opération et s'écrient : « Voici le louable[2] « qui vient [à nous] par vieillesse ![3] » En avant du convoi s'avance un homme, qui arrose le sol pour favoriser le glissement et empêcher le traîneau de prendre feu par le frottement continu et la traction. Dans les circonstances de la vie terrestre, lorsqu'il s'agissait d'un colosse, d'une statue ordinaire ou d'un bloc de pierre, c'est de l'eau qu'on employait à cet usage : ici, c'est du lait. « Moi, dit ce personnage, je purifie, pour toi, le chemin, devant toi, avec d'excellent lait[4]. » Il précède de très peu le prêtre officiant qui « présente l'encens et la libation à l'Osiris,

qui nous donnerait un verbe , identique à et à (Brugsch, *Dict. hiér.*, p. 1580), en copte, ⲧⲟⲉⲓⲧ, ⲧⲟⲩⲉⲓⲧ, T., ⲧⲱⲓⲧ, M., *lamentari, plangere in luctu.*

[1] 1 (passé dans Champollion) 2 3 4 5 (Champollion a, par erreur,) . Le taureau est le déterminatif de .

[2] est le titre que l'on donne aux défunts dans toutes ces scènes.

[3] 1 2 3 .

[4] 1 2 .

grand-prêtre, Roï» : l'officiant n'est autre que le frère même du mort, Thoutmos[1]. De l'autre côté du traîneau, la femme Nibtooüi se livre à son désespoir : «N'abandonne pas, n'abandonne pas, ô grand, ne m'abandonne pas[2].» Un second groupe de pleureurs et de pleureuses répond à son appel : «A l'Occident! O deuil, toi qui fais mon deuil, toi qui me fais pleurer, ô Roï, qui repose dans sa syringe comme tout juste![3]» Quatre hommes portent



² Au-dessus du cercueil, la légende : «L'Osiris, majordome du temple d'Harmhabi du temple d'Ammon, Roï, à l'occident de Thèbes». Au-dessus de la femme : 1 (Champollion : 2 3 4 5 6. On pourrait se demander si n'est pas ici le pronom de la seconde personne : la locution dans ces textes ne prend pas de pronoms, , dit la femme Meri-rî à son mari Nofrihotpou (Wilkinson, *Manners and Customs*, pl. LXVII). Le groupe forme un seul mot sans déterminatif, qui joue dans la phrase de la dame Nibittooüi le même rôle que dans celle de la dame Meri-rî; c'est le copte ⲕⲱ, T., B., ⲕⲁ, T., ⲕⲉ, B., ϫⲱ, ϫⲁ, M., *ponere, derelinquere*.

³ Le texte se termine sous le coude de l'une des pleureuses : 1 2 3 4 5 6 7 8 9

un coffret funéraire surmonté d'un chacal. Le texte tracé au-dessus de leur tête est une « lamentation prononcée par les gens qui transportent l'huile : « A l'Occident! Moi, je suis la libation qui est dans le coffret[1], » et l'on voit par la tournure de la phrase que c'est l'huile elle-même qui est censée prendre la parole. La sœur du défunt, Sokhithotpou[2], s'agenouille à côté du coffret, et les amis ferment la marche, la grande canne à la main, et revêtus de leur costume de cérémonie. « Disent les gens de marque qui sont derrière le cercueil : « A « l'Occident! Il ne fleurit plus l'homme excellent, « l'ami de la vérité, qui n'a jamais proféré le men- « songe![3] »

10 . Dans Champollion (*Monuments*), ce texte est, partie sur la planche CLXVII, partie sur la planche CLXVIII.

1 1 2 3 4 .

2 (Champollion :) .

3 1 2 3 4 5 6 7 8 [ ] 9 10 . J'ai traduit comme s'il y avait . Peut-être est-il une forme de , avec changement de en , auquel cas il faudrait traduire : « *Prospérité* à l'homme excellent » : cette dernière traduction me paraît être, pour

Dans le tombeau de Hor-Khemti[1], le premier groupe de pleureuses a une légende mutilée, mais qu'on peut aisément rétablir : « Disent les pleureuses qui sont devant le louable Hor-Khem : « O chef, « comme tu vas vers l'Occident, les dieux se lamen- « tent ![2] » Le groupe d'amis qui ferme la marche répète : « A l'Occident, à l'Occident, ô louable ! à l'Occident excellent ![3] » Ce n'est ni par l'originalité de l'expression, ni par la vivacité du sentiment que brillent toutes ces plaintes. La douleur s'y exprime en formes de commande, toujours les mêmes. Il est certain que l'habitude d'assister aux enterrements et de prendre part aux manifestations de deuil qui s'y produisaient, devait conduire bien vite chaque individu à se composer un répertoire d'exclamations et de condoléances assez monotone. Peut-être même y avait-il un formulaire officiel employé dans les cérémonies funèbres, comme il y avait un formulaire

le moment, moins vraisemblable que la première. A la fin, j'ai rétabli devant [hieroglyphic text] la forme négative que le sens exige, mais que ne porte aucune des copies du texte que je connais.

[1] Publié par Mariette (*Monuments divers*, pl. LX).

[2] [hieroglyphic text]

[3] [hieroglyphic text]

de politesse employé dans les visites et dans chacune des menues circonstances de la vie. Les lamentations se nommaient des « appels[1] », des « cris[2] ». Le souhait « A l'Occident[3] ! », domaine d'Osiris, en faisait le fond; on y joignait quelques épithètes banales à l'adresse du mort, et tout était dit.

Arrivé au bord du Nil, le convoi s'embarquait sur les navires construits ou loués exprès pour la circonstance, et traversait la rivière, pour se rendre à l'ouest de Thèbes, dans le quartier des tombeaux. Le titre donné à cette partie de la cérémonie dans le tombeau de Harmhabi[4], et les légendes qui en accompagnent la représentation, présentent une contradiction apparente que personne n'a songé à expliquer jusqu'à présent. Toute la scène est encadrée entre deux offrandes. A gauche, un prêtre debout

[1] Outre les exemples qu'on verra plus loin dans les textes du tombeau de Nofrihotpou, j'en ai rencontré sur le sarcophage de Nectanébo (*Description de l'Égypte*, Antiq., t. V, pl. XL, 3) : « La voix enfermée de ce cercle est comme la voix des femmes qui pleurent les taureaux et les mâles; leur âme prie Râ, etc. ». Les variantes du sarcophage de Ramsès III donnent un texte différent.

[2] Les pleureurs sont

[3]

[4] Wilkinson, *Manners and Customs*, 2e éd., t. III, pl. LXVI; Champollion, *Monuments*, texte, t. I, p. 834-835.

devant l'autel tient le vase à encens et le vase à libations, et semble adresser un hommage à la personne que lui amènent les bateaux figurés devant lui : « Puisses-tu aborder heureusement à l'Occident de Thèbes[1] ! » Sur la droite et en pendant, même scène sans légende. On dirait que l'artiste a voulu représenter en un seul registre ce qui se passait d'ordinaire sur les deux rives du Nil : l'offrande et le souhait qui saluaient le mort à son départ de la rive droite, et l'offrande qui l'accueillait à son arrivée sur la rive gauche de Thèbes. Pourtant les inscriptions tracées au-dessus des barques qui font le passage ne mentionnent plus Thèbes, mais Abydos. A gauche et à droite, trois grands bateaux à voile, placés sur une seule ligne, traînent à la remorque une gondole à naos où sont assis Harmhabi et sa femme[2]. A droite, c'est « la traversée en paix vers Abydos, pour suivre Osiris Ounnofri. — Le grand chef est avec vous, à l'Occident, à l'Occident, la terre des justes ! La place que tu aimais crie en se lamentant; tous ceux qui te traînent sont venus heureusement, tes gens t'embrassent, ô toi qui vas sain et sauf parmi les favoris de son maître, [et] contre qui on n'a rien trouvé ! O Osiris Khent-Amenti, accorde qu'il ait une douce brise, qu'il soit parmi les louables dans le pays des vivants, l'Osiris Harmhabi[3] ! » A gauche, la traver-

[1] (sic) .

[2] Le nom de la femme est .

[3] Le sens est douteux, le texte étant incorrect. Champollion n'a

sée est accomplie « et il va en paix dans Abydos, le bienheureux Osiris Harmhabi. Il dit : « Je suis venu, « j'ai reçu mes pains, réunissant à mes membres les « offrandes embaumées, j'ai respiré le souffle des « parfums et de l'encens[1]. » Les mots du texte sont

pas copié toute l'inscription, et nous n'avons pour la fin que la copie de Wilkinson. 1 [hiéroglyphes] 2 [hiéroglyphes] 3 [hiéroglyphes] 4 [hiéroglyphes] 5 [hiéroglyphes] (ici s'arrête la copie de Champollion) 6 [hiéroglyphes] 7 [hiéroglyphes] 8 [hiéroglyphes] 9 [hiéroglyphes] 10 [hiéroglyphes] 11 [hiéroglyphes] 12 [hiéroglyphes] (sic) [hiéroglyphes] 13 [hiéroglyphes] 14 [hiéroglyphes] 15 [hiéroglyphes] 16 [hiéroglyphes] 17 [hiéroglyphes] 18 [hiéroglyphes]. Le membre de phrase « tes gens t'embrassent » est la description de cette cérémonie où l'on voit les personnes de la famille serrant la momie sur leur sein avant de la quitter. La phrase à partir de [hiéroglyphe] est restituée : « Point ne sont trouvées actions (litt. : « *fois* ») aucunes contre lui ! » Le [hiéroglyphe] de [hiéroglyphes] est déterminatif, comme dans d'autres phrases que nous verrons plus loin.

1 1 [hiéroglyphes] 2 [hiéroglyphes] 3 [hiéroglyphes] 4 [hiéroglyphes] (sic) [hiéroglyphes] 5 [hiéroglyphes] 6 [hiéroglyphes] 7 [hiéroglyphes] 8 [hiéroglyphes] 9 [hiéroglyphes].

clairs : partant de sa maison de vie à Thèbes pour arriver à sa maison de mort à Thèbes, Harmhabi se trouve faire le voyage d'Abydos et arriver en paix à Abydos.

C'est qu'en effet les cérémonies de l'enterrement réglaient la destinée, non pas du corps seul et des parties de l'homme qui suivaient la fortune du corps, mais de l'âme et des parties qui suivaient la fortune de l'âme. Tandis que la momie et le double allaient s'enfoncer dans le tombeau, l'âme, le « lumineux », l'ombre, sortaient de notre univers. Le passage de cette terre-ci à « l'autre terre [1] » ne peut jamais se faire indifféremment à tous les endroits [2] : de même que la plupart des peuples, les Égyptiens connaissaient le point exact d'où les âmes désincarnées partaient pour entrer dans leur nouveau monde. Il se trouvait à l'ouest d'Abydos, et c'était une fente [3] pratiquée dans la montagne. La barque du soleil, arrivée à la fin de sa course nocturne, se glissait avec son cortège de dieux par la « bouche de la fente [4] », et pénétrait dans la nuit. L'âme des hommes s'y glissait avec elle,

[1] . C'est l'expression de la stèle d'Entew, C 24, au Louvre.

[2] Voir dans E. B. Tylor (*La civilisation primitive*, trad. fr., t. II, p. 58 et suiv.) une énumération de peuples anciens et modernes qui placent l'entrée du monde des morts à un point spécial du monde des vivants.

[3] ou, par chute de , , (Brugsch, *Dict. hiér.*, p. 517-518; *Dict. géogr.*, p. 226-227).

[4] (Stèle C 3 du Louvre).

sous la protection d'Osiris; une formule funéraire fréquente à la XIIe dynastie nous décrit son voyage.

« Il a passé le bras chargé d'offrandes dans les fêtes des morts avec les suivants d'Osiris, — et l'exaltent les chefs de Mendès, les grands d'Abydos.

« Il ouvre les voies qu'il lui plaît, en paix, — et l'exaltent ceux qui sont dans le nome Thinite, les prêtres du dieu grand.

« Il a mis les mains à la manœuvre dans la barque, sur les voies d'Occident, maniant les rames dans la barque *Saktit*, dirigeant la navigation de la barque *Madit*[1], — et ils lui ont dit : « Va en paix ! » les chefs d'Abydos.

« Il conduit[2], avec le dieu grand, jusqu'à la bouche de la fente, la barque *noshemit*[3] la grande, pour ses courses dans les fêtes des morts[4], — et l'exalte le taureau d'Occident[5].

« Il a travaillé de ses rames, entendant l'acclamation [poussée] à la bouche du nome Thinite, la nuit de « Viens à moi ![6] », la nuit du coucher funèbre, la nuit du coucher d'Horus, maître de Shon ; il s'est

[1] Les deux barques du Soleil.

[2] Litt. : « il fait passer ».

[3] . La barque sacrée d'Osiris à Abydos.

[4] Le texte est rendu fautif ici par l'introduction d'un signe hiératique. Corrigez : ou .

[5] Osiris.

[6] La fête d'Osiris intronisé comme dieu des morts et juge infernal. On la célébrait à l'anniversaire du jour où Osiris avait dit au soleil : « Viens à moi ! »

élancé sur les voies excellentes, vers les cantons[1] de l'horizon occidental, vers le champ de passage qui donne les offrandes funèbres, l'entrepôt riche en provisions[2], — et l'honorent Khnoum et Hikit, ces ancêtres qui ont été auparavant, ces berceaux premiers d'Abydos qui sortirent de la bouche de Râ lui-même, quand il organisa Abydos[3]. »

C'est, en style religieux et avec le détail mythique, le même voyage que le texte du *Papyrus Anastasi n° IV* nous présentait comme un voyage presque terrestre[4]. Les variantes de la formule insistent sur ces cris, sur ces acclamations que le mort entendait en approchant de la « bouche de la fente », et qui, poussés sans cesse en souvenir du deuil d'Osiris, lui arrivaient déjà de l'autre monde[5].

Les peintures des tombeaux de l'ancien empire représentent souvent ce voyage à Abydos. Presque toujours, le mort, habillé de ses vêtements ordinaires, est dans sa cabine et commande la manœuvre

[1] 

[2] C'est un nom fréquent de la nécropole.

[3] Stèle C 3 du Louvre. Voir le texte et la traduction de cette stèle dans les *Actes de la quatrième session du Congrès provincial des Orientalistes*, t. I.

[4] Plus haut, p. 113-115.

[5] Un texte publié en partie par Wilkinson (*Materia Hieroglyphica*, pl. XXVIII) et complètement par Dümichen (*Die Flotte*, pl. XXXI, *b*) montre les génies cynocéphales et hiéracocéphales acclamant (hiéroglyphes) la barque solaire au moment où elle va s'enfoncer dans la nuit.

comme il aurait fait pendant la vie[1]. D'autres fois, il était enfermé dans un catafalque entouré de pleureuses et de prêtres[2], les deux femmes qui simulaient Isis et Nephthys, le représentant d'Anubis, le célébrant. Les légendes qui accompagnent cette scène sont d'ordinaire un simple titre : «Cingler vers le champ du repos[3]. — Croiser dans l'Ament excellent[4]. — Aller en remontant le courant pour rejoindre le marais verdoyant d'Hathor, dame du sycomore[5]. — Passer dans la maison du *ka* vers

[1] Lepsius, *Denkm.*, II, 9, 12, 22 *d*, 24, 28, 32, 43 *a*, 45 *a*, *b*, 62, 64 *bis*, 96, 104, etc.

[2] Lepsius, *Denkm.*, II, 101 *b*; la pleureuse d'avant, , le représentant d'Anubis, «l'embaumeur». *Id. ibid.*, II, 127 (Rosellini, *Mon. civ.*, pl. CXXXIII), la momie de Khnoumhotpou est accompagnée du «*Sam* Hor» et du qui lit un manuscrit sur lequel on lit en hiéroglyphes cursifs mêlés d'hiératique : .

[3] (Lepsius, *Denkm.*, II, 22 *d*); litt. : «Porter le souffle».

[4] (Tombeau de Râmké à Saqqarah).

[5] 1 2 3 (Lepsius, *Denkm.*, II, 96); au tombeau de Râmké, on trouve, au-dessus d'une des barques, la légende . Le sens est incertain. Je traduis par «marais, étang» (Brugsch, *Dict. hiér.*, p. 1310), et je considère l'expression comme étant l'équivalent de , Hathor étant la déesse des morts : «Aller en repoussant [le courant] après (=) le marais verdoyant,

l'Occident excellent, auprès du dieu grand[1]. — Le grand-prêtre Pehen, il se met en route sur les voies excellentes de l'Occident[2]. — Voyage de reconnaissance vers Abydos par Khnoumhotpou[3]. » Souvent l'eau sur laquelle courent les barques est nommée : c'est « le lac d'Occident[4], — le lac de l'Occident excellent[5], — le lac de l'Occident très excellent[6] ». Les commandements du pilote et du

couvert d'herbes, d'Hathor, etc. » Le « marais du bon » du tombeau de Râmké donne une expression équivalente à celle de ὅρμος ἀγαθῶν (*De Iside et Osiride*, xx). Cf. dans Rosellini (*Mon. civ.*, pl. CVI, 1) , etc.

1 (Lepsius, *Denkm.*, II, 101). Dans ce tombeau, l'expression de est remplacée par la forme bizarre , où l'homme est probablement un équivalent idéographique de .

2 (*sic*) (Lepsius, *Denkm.*, II, 45 *a*). , qui suit immédiatement, ne se rattache pas à cette phrase; c'est le commandement « droit en avant ».

3 , etc. (Champollion, *Monuments*, texte, t. II, p. 404; Rosellini, *Mon. civ.*, pl. CXIII; Lepsius, *Denkm.*, II, 127), litt. : « Remonter pour connaître ce qui en est d'Abydos », etc.

4 (Lepsius, *Denkm.*, II, 28); (*Ibid.*, II, 45 *a*).

5 (Lepsius, *Denkm.*, II, 43 *a*); (Tombeau de Ramké à Saqqarah).

6 (Lepsius, *Denkm.*, II, 45 *b*).

capitaine aux matelots se joignent parfois à ces indications générales : « A bâbord ! [1] — A tribord ! [2]. — Ne nous fais pas dévier de notre route ! [3] » Des canots et des chalands chargés d'offrandes [4] escortent les barques principales. Les gens de l'équipage de temps en temps poussent des cris de bon voyage : « En paix, en paix, auprès d'Osiris [5], » ou causent

[1] (Lepsius, *Denkm.*, II, 96), commandement du « faiseur d'instruction », le pilote d'avant, la vigie d'avant, qui sonde le chenal, observe le courant et le vent, et transmet ses « instructions » en conséquence au pilote d'arrière qui manie le gouvernail.

[2] (Lepsius, *Denkm.*, II, 43 *a*). Dans ce commandement et dans les commandements analogues, , (Cf. Brugsch, *Dict. hiér.*, p. 1522), est un adverbe explétif « fortement, vigoureusement », comme dans « très bon », etc.

[3] Ceci n'est qu'une traduction par à peu près. Le texte original porte (Lepsius, *Denkm.*, II, 96) : « Ne nous jette hors de notre volonté ».

[4] Lepsius, *Denkm.*, II, 104 *b*; à Beni-Hassan, où la scène a pour titre : , etc. « Aller pour apporter les biens à Abydos », etc. Le navire est sous la charge du « pilote », et deux des chefs d'équipage échangent des commandements d'une barque à l'autre : (*sic* pour) « Donne, fort ! Va ! » et « Eh ! de l'avant ! Va ! » Le reste crie « Va en paix ! » et s'adresse au mort (Lepsius, *Denkm.*, II, 126 ; Champollion, *Monuments*, texte, t. II, p. 400-401 ; Rosellini, *Mon. civ.*, pl. CIX). Dans l'autre scène, le pilote d'avant crie au pilote d'arrière : (Lepsius, *Denkm.*, II, 127, qui donne :) « Tire vers l'Occident, tu portes à l'Orient. »

[5] (Lepsius, *Denkm.*, II, 101 *b*).

et s'excitent entre eux[1]. On serait tenté de croire qu'il s'agit d'une véritable expédition, et les écrivains classiques se sont laissé prendre aux apparences. L'auteur du traité d'Isis et d'Osiris raconte, probablement d'après un auteur d'époque ptolémaïque, que les plus distingués et les plus riches des Égyptiens se font enterrer dans Abydos, parce qu'ils estiment à honneur d'être enterrés auprès du tombeau d'Osiris[2]. En fait, les personnages qui font

[1] Ainsi dans Lepsius (*Denkm.*, II, 104 *b*, un premier registre), où deux bateaux semblent lutter de vitesse. Sur le premier, le pilote crie aux deux rameurs : « Il y en a un autre [bateau] qui aborde avant [le nôtre] à terre; va donc ! » (litt. : « Fais »); tandis que sur l'autre bateau, on dit de même « Le surveillant (?) a abordé à terre, lui qui auparavant était derrière nous ! » Le mot est la forme première de (Brugsch, *Dict. hiér.*, p. 880), dont le sens est douteux; la fin est littéralement : « de étant derrière nous (pour) ». Dans un second registre, je ne comprends guère qu'une phrase adressée à un enfant qui tient par la femme qui gouverne : « Voici pour toi du pain ! » Dans le troisième registre, au-dessus du premier bateau : « Va (litt. : « Fais »), tire d'elle (de ta rame) ! » adressé à deux rameurs; au-dessus du second bateau : 1 2 « Ramons, portons vers terre ! Vous êtes avec votre maître, » sans que je puisse décider bien clairement si les deux membres de phrase distingués par des pronoms différents appartiennent à un même discours ou font partie d'un dialogue.

[2] *De Iside et Osiride* (éd. Parthey, p. 34), ch. xx : . . . ἔν τε Ἀβύδῳ τοὺς εὐδαίμονας τῶν Αἰγυπτίων καὶ δυνατοὺς μάλιστα θάπτεσθαι, φιλο-

la traversée dans les peintures ne vont pas réellement à Abydos : ils sont enterrés dans leur tombeau même, à Memphis, à Beni-Hassan, à Thèbes, et non auprès du tombeau d'Osiris. C'était leur âme qui, après la mort, partait en voyage : tout au plus, les parents envoyaient-ils une stèle votive. On la déposait « auprès de l'escalier du dieu grand[1] », et elle figurait le tombeau tout entier[2], comme la représentation du voyage figurait le voyage lui-même.

Entre deux des murailles qui formaient l'enceinte des temples d'Abydos, s'étendait une sorte de couloir profond, irrégulier, clos à ses deux extrémités par des murs de briques crues. Sous la VIe dynastie, quelques riches personnages y firent construire leur tombeau : plus tard, les pèlerins ou les dévôts déposèrent, dans les espaces laissés vides entre les tombes, leurs *ex-voto* funèbres, leurs stèles, leurs

τιμουμένους ὁμοτάφους εἶναι τοῦ σώματος Ὀσίριδος. Les tombeaux d'Abydos n'ont guère fait connaître jusqu'à présent que des gens originaires d'Abydos ou morts dans Abydos même.

[1]

[2] C'est ce que prouve une formule fréquente des stèles votives : (Louvre, C 170) « C'est ici le tombeau que je me suis fait dans le nome Thinite, à Abydos, près l'escalier du dieu grand, maître des dieux, sur le tertre, maître du repos, à l'horizon occidental, afin que soit puissant mon *khou* à la suite du dieu grand. » On voit qu'ici la stèle est appelée « tombeau ».

statues, leurs pyramides, qui comblèrent à la longue l'intervalle compris entre les murailles[1]. Il y a vingt ans encore, cette masse compacte, isolée au milieu des ruines du temple, formait une sorte de butte artificielle qu'on nomme *Kom es-soultân :* autrefois, c'était « l'escalier du dieu grand ».

Au delà d'Abydos, l'âme trouvait le monde inférieur, et, dans le monde inférieur, le tribunal d'Osiris. Parti de Thèbes, le mort traversait le Nil pour aller reposer en corps dans la montagne libyque, et comparaître en esprit à Abydos devant le jury infernal. Le mélange de fiction et de réalité que renfermaient les cérémonies de l'enterrement expliquent une autre erreur des historiens grecs, non moins curieuse que celle que je viens de signaler. Diodore de Sicile dit que la momie du mort, transportée en bateau au delà du lac sacré du nome, y rencontrait quarante-deux juges, et attendait quelques instants qu'on vînt lui demander compte de ses fautes ou de ses crimes. Quand il n'y avait point d'accusateur ou que l'accusation était mal fondée, les juges lui accordaient un laissez-passer, et les parents achevaient les funérailles[2]. Rien dans les monuments égyptiens n'est venu jusqu'à présent confirmer ce récit. Il me semble que le voyageur ou l'historien à qui Diodore l'emprunta avait dû confondre les cérémonies de l'enterrement et le sens mystique que les Égyptiens

[1] Mariette, *Abydos*, texte, t. II, p. 30-33.

[2] Diodore de Sicile (liv. I, § 92), probablement d'après Hécatée d'Abdère.

attachaient à ces cérémonies. Le mort partait de sa demeure terrestre escorté de ses parents et passait l'eau. Cette eau était dans la réalité le Nil, dans la théorie surnaturelle de l'enterrement «le lac d'Occident» qui sépare les confins du monde humain et du monde divin : au delà, son corps rencontrait le tombeau, son âme les quarante-deux juges du jury infernal, devant lesquels elle se disculpait de ses fautes et affrontait la déposition détaillée de son propre cœur. Les Grecs ont mis sur la terre seule ce qui se passait partie sur la terre, partie dans l'enfer[1].

C'était sans doute pour rendre plus facile à l'âme le voyage vers l'Occident, qu'on déposait parfois dans la tombe des modèles de bateaux garnis de leur équipage et de leur gréement[2]. Il me semble même que ce voyage était censé se faire à date fixe, et qu'à l'anniversaire du jour où l'on supposait qu'il s'était accompli, les prêtres délégués aux choses funèbres célébraient certains rites encore mal déterminés. Dans le tombeau de Nofrihotpou[3], je

[1] La plupart des modernes ont partagé cette erreur. Cf. Wilkinson, *Manners and Customs*, 2e éd., t. III, p. 453 et suiv.

[2] Le Louvre en possède quelques-uns, *Salle civile*, armoire K. Passalacqua en trouva (*Catalogue*, p. 126-129), qui sont aujourd'hui au musée de Berlin et ont été reproduits par Prisse d'Avennes (*Histoire de l'art égyptien*).

[3] Ce tombeau, l'un des plus importants de ceux qui existent encore à Thèbes, a été décrit par Champollion (*Monuments*, texte, t. I, p. 546-551, et 853-854). Différentes scènes se trouvent dans Champollion (*Monuments*, pl. CLXXII et suiv.), Rosellini (*Mon. civ.*, pl. LXXIX, CVIII-CIX, CXXX-CXXXI, CXXXIV), Wilkinson (*Manners and Customs*, 2e éd., t. III, pl. LXVII), Prisse d'Avennes (*His-

trouve trois chapitres, malheureusement mutilés, qui paraissent se rapporter à une fête commémorative du voyage vers Abydos, et peut-être reproduire les principaux incidents de ce voyage lui-même. Au milieu du registre, un bateau, voiles carguées, porte deux dieux assis et divers emblèmes divins : il descend le courant. « Le VIII Thot, dit le texte, le prêtre officiant se réveille au milieu de la nuit, tourne les bateaux pour la descente du fleuve[1], ferle leurs voiles; offrir l'encens et la libation au défunt Nofrihotpou devant les bateaux[2]. — Chapitre de passer vers Abydos. — Le défunt Nofrihotpou dit : « Allons! Je t'ai apporté tes péchés, tes souillures ! « Ton père Toum, on lui a fait arriver son frère « entre ses deux bras[3]. » Le reste est détruit, mais on

toire de l'art égyptien), Brugsch (*Recueil*, t. I, pl. XXXVII), Dümichen (*Kal. Inschriften*, pl. XXXV-XXXVIII; *Die Flotte*, pl. XXX-XXXI, XXXIII; *Hist. Inschriften*, t. II, pl. XL-XL *e*). Il est fâcheux que l'ensemble de ce tombeau n'ait jamais été publié.

[1] Litt. : « *Donner face* les bateaux en descendant ».

[2] Litt. : « devant *eux* ».

[3]  (Dümichen, *Kal.*

voit que le frère du dieu Toum, dont il est question dans le passage, n'était autre que le défunt lui-même identifié à Osiris. A gauche de cette scène, s'en trouvait une autre mutilée, dans laquelle on voyait la barque remonter le fleuve à pleine voile. A droite, même représentation, mais le texte est intact. Neuf jours se sont écoulés depuis le départ pour Abydos, et il s'agit de revenir vers le sud, à Thèbes. « Le XVII Thot, jour de la fête *Ouaga*[1], armer les barques de l'Osiris Nofrihotpou, et les charger de tout leur gréement, de toiles et de mâts[2], leur donner leurs voiles de toile pour cingler avec sur le fleuve en remontant, se tourner vers le sud. — Chapitre de lever la voile. — Nou dit à Nout, à Sib, à Osiris, à Shou, à Hathor, aux dieux qui sont dans le monde inférieur, qu'ils donnent ces voiles à Osiris, et qu'ils le protègent à toujours et à jamais[3]. — [Offrir] l'encens devant [les bateaux, dresser] les bateaux sur la chapelle[4] du tombeau dans lequel ils sont, déployer leurs voiles, les tourner vers le sud pendant

Inschrift., p. XXXV, l. 48-60; *Die Flotte*, pl. XXXI, l. 48-60); cf. les observations de Brugsch, *Dict. hiér.*, p. 1111, *s. v.* . Le nom d'Abydos a ici l'orthographe (Brugsch, *Dict. géogr.*, p. 16).

[1] Sur cette fête des morts, voir la grande inscription de Siout « On various texts relating to the statues of the dead », dans les *Transactions of the Society of biblical archæology*, t. VII, p. 1 et suiv.

[2] Litt. : « les charger de *toutes leurs choses de marcher*, voiles et bois ».

[3] Litt. : « leurs *fronts* à lui, à toujours et à jamais ».

[4] Litt. : « la maison de la maison de double ».

un jour. Le prêtre officiant se réveille au milieu de la nuit, pleure indéfiniment, fait l'offrande à l'Osiris Nofrihotpou dans le Khrinoutri[1]. »

La traversée du Nil, emblème de ce voyage surnaturel, se faisait dans le même ordre que la procession funèbre. Le tombeau de Nofrihotpou nous montre, avec un grand luxe de détail, ce qui se passait sur la flottille[2]. Six barques de différente taille



(Dümichen, *Kal. Inschr.*, pl. XXXV, l. 31-47; *Die Flotte*, pl. XXXI, l. 31-47).

[2] Cette scène, souvent reproduite sans les légendes (Rosellini,

suffisaient à peine à tout contenir. Trois d'entre elles portent les esclaves chargés d'offrandes et les amis du défunt. La plus grande a déjà touché terre, et l'un des matelots s'est jeté à l'eau pour l'aider à accoster. Une petite chaloupe, qui suit, et dont le pilote n'a pas compris la manœuvre, vient d'être heurtée en flanc par une des longues rames gouvernails; une partie des offrandes dont elle est encombrée se renverse sur l'équipage, mais personne ne fait attention à l'incident, et « les prophètes, les chefs, les prêtres qui suivent le louable » continuent leurs invocations sans se troubler. « C'est bien heureux ce qui lui arrive! Le sort lui donne la demeure qu'il s'est faite, il obtient les bonnes grâces de Khonsou thébain, et ce dieu lui accorde d'aller à l'Occident de Thèbes, tandis que les générations des générations de ses serviteurs sont derrière lui, tout en pleurs[1]. »

Mon. civ., pl. CXXX-CXXXI; Prisse, *Histoire de l'art égyptien*), ne se trouve avec les légendes que dans Wilkinson (*Manners and Customs*, 2e éd., t. III, pl. LXVII).

[1] (*sic*). Le dernier mot est douteux. Sur le sens du verbe , cf. *Conte du prince prédestiné*, p. 24-27. Le mot à mot serait « *sortitur* ædem quam sibi fecit ». Aller reposer dans le tombeau qu'on s'était fait à soi-

Une barque de moindres dimensions va aborder; le pilote d'avant se retourne vers les esclaves qui la montent, les avertit d'avoir à se tenir prêts : « Point de désordres, les porteurs de guirlandes qui vont devant le louable, on va vous aborder[1] ! » Derrière, deux barques à cabines : dans l'une, les pleureurs, dans l'autre, les pleureuses debout sur le toit, font de grands gestes et poussent des lamentations. « Allons, allons, à l'Occident, la terre de la double justice ! [disent] les femmes de la barque, pleurant fort, fort; en paix, en paix, à l'Occident, ô louable, va en paix ! S'il plaît au dieu, quand viendra le jour de l'éternité, nous te verrons, car voici que tu vas vers la terre qui mêle les hommes[2] ! » Tandis qu'ils pleu-

même, et qu'on avait garni soigneusement de tout ce qui est nécessaire à la vie d'au delà, était la faveur suprême que les dieux pouvaient accorder à un homme. J'ai cité plus haut, p. 140, note 3, le passage du papyrus de Boulaq n° IV où il est dit : « Sois trouvé ayant construit ta demeure qui est dans la vallée funéraire : le *matin de cacher ton corps*, qu'il te soit toujours présent dans toutes les entreprises que tu méditeras. »

1 . Quatre esclaves tiennent, en effet, des guirlandes ou des bouquets de différentes formes.

2

rent, le pilote d'avant, qui n'oublie pas son métier, leur annonce qu'on touche : « Ferme là-haut de la

. Le mot est une variante nouvelle de (Brugsch, *Dict. hiér.*, p. 1490), et ne doit pas, comme le pense M. Brugsch (*Dict. hiér.*, p. 133), se décomposer en *ta-kab enti em*, et se rattacher à la racine . — Le texte de Wilkinson donne que j'ai corrigé en l'expression connue (conf. *Études égyptiennes*, p. 13 et 54, note 4) *favorisca*. « Le chasseur d'oiseaux d'eau se fatigue à l'extrême ; il a beau se mettre à l'eau et regarder en l'air, disant : « *S'il vous plaît* (favorisez-moi), filets ! » Dieu ne fait pas attention à ce que le chasseur fait, et ses actes sont vains ! » (*Papyrus Sallier II*, pl. VII, l. 8). (*Papyrus de Boulaq IV*, pl. XXII, l. 14-15) « S'il m'est permis ! Comme je te connais en tes autres qualités, je porte témoignage pour toi ! » Dans le *Papyrus Anastasi III* (pl. II, l. 10) : « La joie siège dans ce palais, on n'a point à lui dire : « S'il vous plaît ! » ([ ]) car les petits y sont comme les grands ! » — « quant à ce qui est de cela » est une variante de avec le réfléchi qu'on trouve dans un certain nombre d'expressions conjonctives : , , etc. — est un équivalent de sans : plusieurs autres exemples nous montreront que, dans la tombe de Nofrihotpou, le , de construction prend un , qui n'est pas le pronom de la première personne, mais un simple déterminatif.

plate-forme, on est prêt à aborder[1] ! » Le contre-coup du choc que reçoit la barque en accostant leur ferait perdre l'équilibre et les précipiterait à l'eau s'ils n'étaient prévenus.

La barque funéraire, traînée à la remorque par la barque des pleureuses, portait, outre le corps, les femmes de la famille, un prêtre officiant et les deux pleureuses, la grande et la petite[2], qui représentaient Isis et Nephthys auprès du mort Osiris. Le prêtre brûle de l'encens en récitant la prière[3]. La femme du mort, prosternée devant la momie debout sous

[1] (Sur le mot « aire, plate-forme », cf. *Du genre épistolaire*, p. 49, note 1.) Litt. : « Ferme, qui sur la plate-forme, on est prêt à aborder ».

[2] Cf. Wilkinson (*Manners and Customs*, 2e éd., t. III, p. 449, n° 634) :

[3] Le texte est très mutilé. Voici ce que j'y lis : « Faire encens à ton double. O Râ Harmakhou, Khopri dans [sa] barque, Nou, père des dieux, cette barque osirienne dans laquelle Horus, fils d'Osiris, Isis et Nephthys conduisent ce dieu (le mort) ... Thot, maître des divines paroles, repousse ... la barque osirienne, et protège la barque. »

le catafalque[1], lui adresse un long discours malheureusement mutilé : « Reste, demeure à ta place, ne t'éloigne pas du lieu où tu es ! Mais allons, tu t'en vas vers ta barque de rivière ! O matelots, ne vous pressez pas, laissez-le ! Vous, vous [reviendrez dans vos maisons] ; mais lui va au pays d'éternité ! O barque osirienne, tu as fait ta traversée, toi que suit le messager du ver, et tu es venue pour enlever celui qui m'abandonne . . .[2] ! » L'expression est touchante

[1] La momie n'est pas représentée dans Wilkinson : il faut la rétablir d'après Rosellini (*Mon. civ.*, pl. CXXXI, 2). C'est à elle que se rapporte la légende : .

[2] Voici tout ce que j'ai pu déchiffrer du texte dans la copie de Wilkinson (*Manners and Customs*, 2e éd., t. III, pl. LXVII) : . J'ai rempli les lacunes d'après les débris de signes qu'a copiés Wilkinson, et d'après le sens général du contexte : il faudrait pour être assuré du sens une nouvelle collation de l'original, s'il existe encore. , au lieu de , me paraît être une exclamation « Allons ! Va ! », qui introduit un membre de phrase de sens opposé au membre de phrase précédent.

dans sa simplicité. Il est fâcheux que nous ne possédions de ce texte qu'une seule copie, souvent peu lisible.

[hiéroglyphes], ou peut-être [hiéroglyphes], est littéralement « barque de canal, barque de rivière ». J'ai corrigé [hiéroglyphes], qui est suivi du passé [hiéroglyphe] et du pronom féminin [hiéroglyphe] de la seconde personne en [hiéroglyphes], qui est plus près du texte original. (Cf. la même expression, plus haut, p. 153, note 4, appliquée aux voyages de la barque osirienne.) [hiéroglyphes] est le ver du tombeau. Sur la forme, rare dans la langue antique, [hiéroglyphes], avec [hiéroglyphes], cf. *Mélanges d'archéologie* (t. III, p. 294, note 6, et p. 295, note 4) : « mon *faisant abandon*, celui qui m'abandonne ». Un autre exemple se trouve dans Lincke (*Zwei hieratische Papyri*, Tafel IX, l. 9-10) : [hiéroglyphes] « Voici que tu m'envoies un message disant : « Pourquoi chasser dehors l'homme qui m'est utile ? » [hiéroglyphes] = ⲣ̄ⲛⲟⲩϥⲣⲉ, ⲉⲣⲛⲟϥⲣⲉ, T., ⲉⲣⲛⲟϥⲣⲓ, *συμφέρειν*, *conferre*, *utilem esse*.

(La suite à un prochain cahier.)

DES ORIGINES

DU ZOROASTRISME,

PAR M. C. DE HARLEZ.

(CINQUIÈME ARTICLE.)

Les considérations qui ont été développées jusqu'ici, les erreurs et les contradictions que nous avons dû, à regret, signaler dans les interprétations du texte et les arguments qui servent de fondement au système de l'orage, pourraient nous dispenser d'un examen ultérieur et nous permettre de conclure. Toutefois, pour que nos lecteurs voient clairement que toutes les parties de ce système ont les mêmes défauts, nous croyons devoir passer encore en revue quelques points importants des doctrines avestiques. Ceux que la nature des faits impose avant tout à nos études sont les Fravashis, les mauvais génies inférieurs, l'eschatologie, la personnalité de Zoroastre et les légendes avestiques. Les Fravashis méritent une attention spéciale parce que la détermination exacte de leur double nature servira particulièrement à caractériser la confusion d'idées, l'absence d'analyse et

de distinction qui fait le fondement de l'argumentation relative au mythe de l'orage.

1° LES FRAVASHIS.

Ces génies forment une classe toute spéciale. Leur nature paraît assez difficile à déterminer, et les avis à ce sujet sont partagés parce qu'on ne remarque point que les Fravashis résument en eux deux genres de conceptions d'origine et de caractère tout différents : l'un éranien, l'autre babylonien-accadien. Les Fravashis sont, sans aucun doute, les âmes des morts divinisées, comme les *Manes* latins dans la célèbre formule : *Diis Manibus sacrum*, comme les Pitaras védiques. De nombreux textes l'attestent. Ainsi nous lisons au Yaçna XVII, 41 et suivants : « Nous honorons les lumières éternelles.... au sein desquelles habitent les âmes des morts qui sont les Fravashis des saints; nous honorons le paradis des saints. » *Anaghra raocâo qâdhatâo yazamaidê yâhu iristanâm urvâno shâyantê yâo ashaonâm fravashayô.* (Cf. Yaçna XVII, 42; XXIV, 21; XXVI, 21, 34; yesht XXII; frag. XXXIX ap. Spiegel, etc.) Comme tels les Fravashis protègent spécialement leurs familles, leurs demeures; ils y reviennent pour voir si on les honore, ce qu'on désire d'eux (yesht XIII, 49, 69, 75).

Les Mazdéens n'en sont point restés là. Nous voyons dans l'*Avesta*, non seulement les morts, mais les vivants, les génies célestes, sans excepter Ahura-Mazda, pourvus de Fravashis. En certains endroits, il en est attribué même aux êtres matériels.

Voilà certes deux conditions bien différentes et peu conciliables. Mais avant de chercher à résoudre cette difficulté, voyons ce que l'*Avesta* dit de ces génies.

Leurs qualifications ordinaires sont « les saints, puissants, bons, fravashis des purs (ou des saints), qui favorisent le monde et se précipitent [1] au secours des saints ». (Voyez spécialement Yaçna IV, 11 ; XXIV, 28 ; XXVI, 1.) Déjà le Yaçna dit qu'ils soutiennent le ciel et la terre et préservent de tout mal l'enfant dans le sein de sa mère (voy. Yaçna XXIII, 2). Ils apportent à la terre l'eau des fleuves, etc. (Yaçna LXIV, 23). Le Yaçna, dans les chapitres où il énumère les Fravashis, ne cite que ceux des fidèles Mazdéens, d'Ahura-Mazda et des Amesha-çpentas. Il énumère, outre ces derniers, ceux du premier homme (*gayomeretnâ*), de Zarathustra, de son fils *Içatvâçtra*, le chef des prêtres, et de *Vîstâçpa*, sous la rubrique des *paoiryotkaêshas* ou premiers croyants; puis ceux des *Nabânazdistas*, de tous les saints vivants, morts ou non encore nés, des prêtres et des fidèles des deux sexes, de ceux qui habitent la terre mazdéenne et de ceux qui sont à l'étranger, de tous les fidèles enfin depuis le premier homme jusqu'au dernier (voy. Yaçna XXIII, XXIV, XXVI).

On voit déjà ici quelle extension a reçue la notion des Fravashis. Ce ne sont plus les âmes des morts, mais des génies qui sont donnés aux vivants, qui at-

[1] Yaçna IV, 11, et XXIV, 28, expliquent ce que signifie *aiwithûrâo* : c'est « qui vient en hâte au secours ».

tendent les hommes non encore nés pour s'attacher à eux et qui se trouvent même là comme une sorte d'ombre du Dieu créateur et des esprits supérieurs. Une phrase incidente du Yaçna xxiii, 3, accorde ces protecteurs à tous les Yazatas célestes en général.

Nous voilà déjà bien éloignés de l'origine; mais si l'on consulte le yesht xiii, on verra les Fravashis s'élever au-dessus du Créateur, et non point seulement le Fravashi du dieu mazdéen, mais tous ces génies, quels qu'ils soient. Ahura-Mazda proclame leur gloire *pour qu'ils lui donnent aide et secours* (yesht xiii, 1). C'est par eux qu'il soutient le ciel et la source céleste des eaux, la terre et ses fleuves et les enfants encore dans le sein de leur mère. Sans eux, point de création sainte, la puissance serait au démon (12, 13). Ce sont eux qui donnent l'eau à la terre (43, 44-53). C'est par eux que tout croît et vit sur la terre, que l'homme subsiste et pense (14-17, 55). Ce sont eux qui donnent la victoire au guerrier et tous les biens à l'homme; ils sont brillants, puissants, sages; ils guérissent tous les maux, abattent tous les ennemis (18-42). Ils sont les plus puissants, les plus actifs, les plus agiles des créatures des deux esprits (76). Ils sont les boucliers des fidèles contre les mauvais esprits (71).

Les paragraphes 80-149 énumèrent les principaux Fravashis que le Mazdéen doit invoquer. A côté de ceux que l'on connaît déjà, nous voyons cités les Fravashis du feu Urvâzista, de Çraosha, de Nairyô-çanha, de Rashnu, de Mithra, de la Manthra-çpenta,

du ciel, de l'eau, de la terre, de la plante. Enfin quelques passages isolés rattachent les Fravashis aux mythes antiques ou zoroastriques.

99,999 Fravashis gardent le corps de Kereçâçpa en attendant la résurrection; 99,999 autres gardent le *semen* de Zoroastre d'où doit naître le sauveur futur. Aux paragraphes 136 et 137, les Fravashis d'anciens héros, de Kereçâçpa, d'Akhrûra, de Hôshyanha, de Fradâkhsti, sont invoqués pour arrêter les invasions et les ravages, le démon de l'avarice, les Dévas et spécialement Aeshma; de même qu'aux paragraphes 130 et 131, les Fravashis de Yima et de Thraetaona sont invoqués pour combattre la sécheresse et le dépérissement, les maladies et les maux causés par Azhi.

En présence de ces énonciations disparates, on se demande ce qu'il faut faire de l'ensemble et quelle importance on doit attribuer à ces diverses assertions.

Un fait que l'on ne peut contester, c'est que les Yeshts ne sont pas toujours un miroir fidèle du vrai mazdéisme. Leurs auteurs, semblables en cela aux Richis de l'Inde, s'appliquent à exalter leurs héros de toutes les façons, à les peindre sous les couleurs les plus brillantes, à leur donner des attributs, une puissance qui élèvent chacun d'eux au-dessus des autres. Ce qui prouve qu'il faut accorder ici une large part à l'enthousiasme et à l'art du chantre des Fravashis, c'est qu'il ne recule pas devant les contradictions. Ainsi le commencement de l'hymne nous dit

que c'est grâce aux Fravashis qu'Ahura-Mazda peut soutenir le ciel et la terre; le paragraphe 80 parle du Fravashi du dieu avestique, et plus loin nous voyons que les Fravashis sont les créatures d'Ahura. Le dieu ne peut donc soutenir le ciel sans ses propres créatures, sans le concours de la puissance qu'il leur a donnée! Il s'est donc créé à lui-même un Fravashi! Et pourquoi? Au paragraphe 63 il est dit que les Fravashis sont à la droite d'Ahura combattant pour lui quand il est satisfait. D'une part, le maintien et la mise en mouvement des eaux arrêtées par la crainte des démons sont attribués aux Fravashis (§ 57), et de l'autre, les mêmes actions sont déclarées exclusivement propres à Vohumanô et au feu.

On voit que l'auteur du Yesht s'est appliqué à multiplier les traits et à donner à son tableau de vives couleurs, plutôt qu'à retracer fidèlement les croyances de ses coreligionnaires.

Il est également à remarquer : 1° que Çraosha et Manthra-çpenta sont pourvus d'un Fravashi, ainsi que plusieurs autres génies, dans l'énumération du paragraphe 85, mais qu'un peu plus loin (§ 145) ils ne semblent plus en avoir : «Que les Fravashis nous viennent en aide, y est-il dit, par la faveur d'Ahura-Mazda, de Çraosha et de Manthra-çpenta!»

2° Que tous les Fravashis ne peuvent être mis sur le même pied. La désignation générale des Fravashis ne comprend que ceux des hommes nés ou à naître. Ceux des génies ne sont mentionnés que rarement; le Fravashi d'Ahura est cité un peu plus

souvent, mais il n'occupe pas dans les énonciations générales la place qui lui aurait été donnée s'il eût appartenu à la conception primitive de ces génies. Il n'y est jamais cité spécialement, et s'il y est contenu, ce n'est qu'implicitement. Parmi les génies, il n'y a que les Amesha-çpentas qui en soient dotés régulièrement, et même cette attribution n'est constatée que par trois ou quatre passages. Les seuls autres génies qui soient dits en avoir, et cela une seule fois et dans le yesht XIII, sont Çraosha, Rashnu, Mithra et Nairyôçanha. L'attribution d'un Fravashi à la Manthra, à la terre, à l'eau, à la plante, à la bonne création, ne peut être sérieuse; on ne peut la considérer que comme une création poétique. La *Manthra* n'est point un être subsistant; la plante, la création en général n'ont point d'existence réelle. Tout au moins doit-on reconnaître que les Fravashis de ces conceptions, comme ceux de la terre, du ciel et surtout de l'eau, ont une nature propre qui les distingue de tous les autres.

3° L'introduction des Fravashis dans les mythes antiques, aryaques même, ne prouve pas du tout qu'ils étaient déjà connus lorsque ces mythes furent créés. Ces mythes, en effet, sont relatés en maint endroit de l'*Avesta* sans qu'il soit jamais fait mention des Fravashis. Mais lorsque le chantre du yesht XIII se mit à vénérer les Fravashis des morts illustres, il devait nécessairement donner une place dans ses vers aux héros légendaires de sa race. Implorant leurs Fravashis, il ne pouvait manquer de leur de-

mander d'être préservé des maux dont ces êtres merveilleux avaient délivré la terre.

Ainsi il invoque le Fravashi de Yima contre la sécheresse et la mort, parce que Yima a rendu les eaux et les plantes exemptes de sécheresse, les hommes et les animaux immortels; il invoque celui de Thraetaona contre la maladie et les maux causés par Azhi[1], parce que Thraetaona était célèbre pour avoir tué cet Azhi dont l'*Avesta* dit qu'Anromainyus l'avait créé comme la plus puissante cause de destruction pour le monde. De même les génies de Kereçâçpa et de Hôshyanha sont honorés contre les brigands et les Dévas *mazaniens* ou *vareniens* (136, 137), parce que le premier a délivré le monde de plusieurs tyrans et monstres destructeurs, et que le second est un des plus célèbres pourfendeurs de ces deux classes de Dévas.

Si maintenant on réunit tous ces renseignements pour se faire, par ce moyen, une idée générale de la nature des Fravashis, on arrivera aux résultats suivants. La conception la plus générale et paraissant le plus fréquemment est celle qui présente les Fravashis comme les mânes des morts[2]. Ce doit être

[1] (*Azhi-karsta.*) Et non par le serpent; c'est une simple allusion au mythe ordinaire.

[2] L'antiquité aryaque, en dehors de la Perse, n'a jamais vu dans les mânes que les âmes, les ombres, le reste, si l'on ose s'exprimer ainsi, des ancêtres défunts; jamais rien de semblable aux Fravashis ne s'y rencontre. Ce que dit Cicéron, que «les mânes sont des hommes qui ont quitté la vie et que l'on doit tenir pour êtres divins,» est confirmé par le *Manes sepulti* de Virgile, par les rites du Çraddha

la plus ancienne, car elle appartient au temps aryaque. Nous ferons toutefois une réserve plus tard. Le développement le plus prochain de cette notion a étendu l'attribution des Fravashis aux hommes vivants ou à naître, puis à quelques génies célestes, enfin à des êtres abstraits ou conçus comme tels.

Évidemment, pour en venir là, les Fravashis ont dû changer complètement de nature; il ne peut y avoir rien de commun entre l'âme d'un homme mort et ces puissants et redoutables génies qui soutiennent le ciel et la terre, qui mettent le monde en mouvement et donnent la victoire à leur gré, non plus qu'avec ces Fravashis des esprits célestes, du Dieu créateur, ou de la terre, du ciel et de la plante, quelle qu'en soit la nature. Il est donc plus exact de dire que les Fravashis forment une conception toute nouvelle qui a absorbé celle des mânes. Mais cette conception, quelle est-elle? On en a cherché l'explica-

au livre III des lois de Manou, par les inscriptions *Diis manibus*, *θεοῖς χθονίοις* des tombeaux grecs et romains, comme par maints passages des tragiques. Les ombres pâles et sans force de l'*Odyssée* nous montrent chez les Grecs primitifs une conception bien moindre encore de la puissance de ces dieux terrestres (Voy. EURIPIDE, *Alceste*, 1004; ÆSCHYLE, *Choéphores*, 469, etc.). Les mânes pouvaient favoriser leurs descendants ou leur nuire selon qu'on les honorait ou non; mais à cela se bornait tout leur pouvoir. A quelle distance ne se trouvent-ils pas de ces puissants et redoutables Fravashis des justes qui soutiennent le ciel et la terre et qui s'imposent jusqu'au Dieu créateur. Plus loin encore en sont les *pitaras* indiens châtiés dans l'autre monde pour leur manque de piété (Voy. Harivança, adhyâya VI. *Vartantê pitaras svargê kêshâmcit narakê punar.* V. 847, etc.).

tion dans les passages suivants, empruntés à des livres parses plus ou moins récents.

SADDERBOUNDEHESH. « Dans la bonne loi des Mazdéens, il est dit que dans l'homme cinq choses (principales), de nature spirituelle, existent. On appelle l'une *principe de vie* (*jân*); on appelle l'autre *conscience* (*akhû*); une autre se nomme *âme* (*rûân*); une autre *intellect* (*bôî*); une autre enfin *fravashi* (*fravhar*). Le Dieu très haut a appliqué toutes ces (choses) dans le corps de l'homme à une action, et (chacune) a soin d'une chose. L'action de l'intellect est de garder la mémoire et l'intellect et de leur faire remplir leurs fonctions.

« L'action du *Fravhar* (Fravashi) est ceci, que le *bôî* fasse tourner à profit les aliments et tout ce qu'on mange et qu'il rejette et écarte tout ce qui est pesant et indigeste. « A la mort, le principe vital se mêle au vent; l'*akhû* à la substance céleste. L'intellect, l'âme et le Fravashi restent et subissent le jugement ensemble. Ils se mêlent tous trois ensemble et rendent compte de leurs actes [1]. »

On lit dans le Boundehesh ce qui suit : « Avec l'intellect (Ahura) amena dans les hommes le Fravashi des hommes, la réflexion et l'esprit omniscient. Il dit : lequel des deux vous paraît le plus avantageux : que je vous donne au monde en créant les corps pour que vous combattiez la Druje, que vous la chassiez et qu'à la fin je vous rende saufs et immortels, et

[1] Voir le texte. SPIEGEL, *Traditionnelle Literatur der Parsen*, t. II, p. 172, l. 17-31, et p. 173, l. 17, 18.

que je vous renvoie dans le monde entièrement exempts de mort, de vieillesse, et que vous soyez sans adversaire; ou bien (que vous soyez dans une telle condition) qu'il faille perpétuellement vous donner protection contre un ennemi?

« Les Fravashis, comprenant par l'esprit omniscient l'indignité de l'intrusion de la Druje et d'Ahriman dans le monde créé, et pour être exempts de tromperie et d'adversaire, et devenir, à la résurrection, à tout jamais sains et saufs et immortels, acceptèrent de venir dans le monde corporel. »

Enfin le Minokhired s'exprime ainsi : « L'âme du juste est à la fin exempte de dépérissement, immortelle, exempte de maux, glorieuse, pleine de joie à tout jamais avec les Yazatas, les Amesha-çpentas et les Fravashis des justes » (XL, 30). — « Ces innombrables et innombrées étoiles qui sont visibles sont appelées les Fravashis des mondes terrestres. Car de toute créature et création qu'Ormazd a créée pour le monde terrestre, qui est née ou non, pour chaque corps est son Fravashi de même nature (que lui) » (XLIX, 22, 23).

« *Hôma,* le restaurateur des corps morts, croît dans la mer Vourukasha..... et 99,999 Fravashis des saints sont chargés de sa garde » (LXII, 28, 29).

« Tous les Fravashis des restaurateurs du monde, des hommes et des femmes justes, ont été formés du corps du premier homme » (XXVII, 17).

Résumant ces données, nous arrivons aux conclusions suivantes ;

Selon le Boundehesh, les Fravashis sont des êtres existant avant l'homme, exposés aux maux et à la mort, et devenus immortels par le sacrifice momentané qu'ils ont fait de leur indépendance.

Pour l'auteur du Sadder-Boundehesh, le Fravashi n'est qu'une des facultés de l'âme humaine, n'ayant d'autre fonction que d'assurer la digestion de l'estomac, soumis comme l'âme au jugement final, et destiné, comme elle, au bonheur ou au malheur éternel.

Certes il serait difficile de retrouver dans les êtres imparfaits du premier de ces livres ou dans les faibles et terrestres facultés du second les puissants et redoutables génies sans qui Ahura-Mazda ne peut soutenir le ciel, qui abattent et écrasent à volonté les plus redoutables des Dévas. Si même au chapitre xv, 6, du Boundehesh, nous les voyons montés sur des chevaux de bataille, la lance à la main, autour du rempart céleste élevé par Ahura-Mazda, leur action y est absolument nulle, et ils ne sont là que pour la forme. C'est le mur seul qui arrête Anromainyus.

Les Fravashis issus du corps de Gayômart, et qui sont en même temps les étoiles innommées peuplant le firmament, ne répondent pas mieux aux indications du yesht xiii ou du reste de l'*Avesta*. Ces Fravashis, âmes des morts, non plus que ceux d'Ahura-Mazda ou des Yazatas, ne sont certainement pas des étoiles ou des créatures issues du cadavre du premier homme. Du reste, de toutes ces explications relatives à la nature des Fravashis, il n'en est pas deux qui concordent. Les Fravashis du Boundehesh ne sont

point ces simples facultés humaines jugées et punies ou récompensées avec l'âme. Celles-ci n'ont rien de commun non plus avec les Fravashis du Minokhired, et ce livre, de son côté, se contredit de la manière la plus bizarre. Ici les Fravashis sont extraits des flancs d'un cadavre; là ce sont des étoiles; plus haut c'étaient des génies unis aux Amesha-çpentas et aux Yazatas pour récompenser les bons.

Et quelle singulière conception que celle du chapitre XLIX de ce livre : toutes les étoiles nommées sont des astres ordinaires; les autres sont des Fravashis! En outre, les constellations nommées ont elles-mêmes des Fravashis (v. XLIX, 4-23). Cette conception des Fravashis-étoiles est d'ailleurs très nouvelle. Le Boundehesh, qui range ses Fravashis autour du rempart olympien, comme des cavaliers armés, ne fait pas la moindre allusion à leur nature stellaire; plus loin (ch. XVI), lorsqu'ils viennent au secours de Tistrya, c'est en compagnie de Vohumanô et de Hôma, qui n'ont rien de cette nature.

L'auteur du Minokhired ne semble pas d'ailleurs tenir beaucoup à cette idée; car aussitôt après l'avoir énoncée, il ajoute : « Car chaque être a un Fravashi de la même nature que lui. » Or, sans aucun doute, tous les êtres ne sont pas de la même substance que les étoiles [1]; cela devrait être cependant si les Fravashis n'étaient pas autre chose.

[1] On croit trouver un indice de cette conception dans ce fait que l'union première des Fravashis et des corps humains est racontée dans un chapitre qui commence par l'exposé de la création des étoiles.

Remarquons aussi que les livres parses ne connaissent plus ni le Fravashi d'Ahura-Mazda, ni ceux des autres génies célestes.

Ne ressort-il pas, à l'évidence, de toutes ces disparates, que l'on attache généralement trop d'importance aux affirmations isolées de l'un ou l'autre livre parse, et que trop souvent les auteurs mazdéens se livrent à l'inspiration, à l'imagination du moment, plutôt qu'ils ne se préoccupent d'un système reçu ou de la vraie orthodoxie? Du moins ne doit-on pas reconnaître que les systèmes ont souvent varié, et qu'il est très dangereux d'affirmer que telle œuvre plus moderne reproduit exactement les enseignements primitifs? Avant tout, en cette matière, nous devons nous tenir à l'*Avesta*. L'origine des Fravashis-mânes nous est connue; il ne reste à chercher que celle de ces génies en tant qu'appartenant aux hommes vivants ou à naître, et aux esprits célestes. En vain interrogeons-nous l'antiquité aryaque ou indo-germanique,

Mais ce chapitre est composé de deux parties distinctes. La première (VI, 4, à VII, 9) traite en effet des astres; mais la seconde n'y fait aucune allusion (VII, 9, à VIII, 4), et celle-ci est amenée par la mention du sacrifice offert par Ahura-Mazda (à qui? le livre ne le dit point). Cette mention est suivie de la réflexion suivante : « Ainsi dans le sacrifice est constitué le moyen d'anéantir tout acte hostile (des Dévas). » Puis le texte continue en racontant comment les Fravashis, en acceptant leur incorporation, ont assuré la défaite des adversaires de la bonne création. C'est donc la mention de cette opposition et de la lutte à soutenir contre elle, et nullement celle des étoiles, qui amène les Fravashis sur la scène. Si les astres y étaient pour quelque chose, ce serait uniquement parce que les derniers cités, Tistrya, Çatavaêça, Vanant et Haptoiriuga sont précisément ceux dont la garde est confiée aux Fravashis.

nous n'y trouvons point de conception analogue. On en serait encore réduit à des conjectures dépourvues de tout fondement, sans les découvertes de la science assyriologique. Les textes accadiens ont heureusement donné la clef. Nous y voyons, en effet, que les antiques Sumériens attribuaient à chacun de leurs dieux un esprit, distinct du génie divin, et qu'ils invoquaient séparément. De là les formules incantatoires du genre de celles-ci :

Esprit de la terre, souviens-t-en!
Esprit du ciel, souviens-t-en!
Esprit de Moulge (Bel), souviens-t-en! etc. [1].

A chaque homme aussi ils donnaient un génie spécial, son type céleste et son protecteur, soumis toutefois aux faiblesses de l'humanité et au pouvoir des incantations magiques, vivant dans le corps de l'homme et subissant l'empire des démons, causes des maladies. Ce génie était pour l'homme « son dieu », et tout ce qu'on pouvait souhaiter de mieux au malade, à l'affligé, c'était « d'être replacé entre les mains de son dieu ». (Voir entre autres *Western Asia inscriptions*, IV, 22.)

Nous trouvons là en substance toute la doctrine des Fravashis avestiques et ses variations; on y voit d'abord les esprits d'Ahura et des Amesha-çpentas, de la terre, du ciel, etc., et les génies protec-

[1] Dans une étude qui nous parvient malheureusement trop tard, M. S. Guyard explique d'une manière nouvelle et toute différente ces formules incantatoires. Nous en parlerons dans l'article suivant.

teurs des justes, puis ces Fravashis imparfaits soumis aux vicissitudes des choses humaines que nous représente le Boundehesh. Leur condition dans le corps de l'homme a pour analogue celle que leur assigne le Sadder-Boundehesh. Enfin, esprits des astres ou de certains astres, ils ont pu facilement être qualifiés d'étoiles par le Minokhired.

Ces conceptions, que l'on retrouve en Finlande, durent appartenir à la race touranienne. Les Éraniens les auront reçues des mages de Médie, tout en les appropriant à leurs propres doctrines et en leur donnant une couleur locale. La croyance une fois introduite chez les Mazdéens, les deux classes d'esprits représentant l'homme, les mânes et les Fravashis, se fondirent en une, et il ne resta plus que ces derniers, héritiers des qualités et des actes des dieux-mânes.

S'il en est ainsi, et il n'y a guère moyen de le contester, on comprend sans peine tout le vice d'un raisonnement semblable à celui-ci : Les Fravashis gardent le corps de Kereçâçpa, héros d'orage, donc ils sont eux-mêmes des génies orageux. Cela revient à dire : une conception nouvelle appliquée à un mythe ancien change à l'instant de nature, et, par un effet merveilleux autant qu'inexplicable, prend l'origine et la nature de ce mythe.

Les Fravashis sont, ou les mânes, qui n'ont rien de commun avec l'orage, ou les esprits sumériens, qui lui sont également étrangers. S'ils gardent le corps de Kereçâçpa, c'est en vertu d'une création nouvelle qui ne peut modifier leur nature. Rien du reste de

plus problématique que la condition orageuse du héros.

2° LES MAUVAIS GÉNIES INFÉRIEURS.

Parmi les êtres d'ordre inférieur dont maintes prières de l'*Avesta* conjurent l'action funeste, nous voyons cités les *Yâtus* et les *Pairikas* en première ligne, puis les *Kayadhas* et les *Kaqaredhas*, les *Jahis* et les *Ashemaoghas*. Comme on pouvait s'y attendre, tout cela nous est donné comme des démons d'orage. Arrêtons-nous donc ici un instant et commençons par les Yâtus, parce qu'ils sont les principaux du groupe, que leur nature est souvent attribuée aux autres, et surtout parce que leur origine remonte aux temps aryaques, et que les Védas peuvent être consultés sur ce point.

1. Que sont les Yâtus? L'*Avesta* ne nous le dit pas clairement; en vingt endroits ils sont simplement cités comme des mauvais génies, ennemis de la sainteté et de la prospérité terrestres, et que les prières des fidèles doivent combattre et vaincre. Nulle part on ne peut découvrir le moindre signe qui puisse faire soupçonner en eux des guerriers aériens luttant contre les bons génies. L'objet de leurs attaques est la terre, et la terre seule. Trois passages nous les représentent comme inspirant le meurtre, comme les instigateurs des homicides (voy. Vendîdâd, I, 52; III, 144; VII, 4). Les yeshts VIII, 44, et II, 11, parlent de Yâtus humains : *Yâtu mashyô*, *Yatavô mashyanâm*. Leurs sectateurs se sont révélés, ont com-

mencé leurs pratiques criminelles dans les régions qu'arrose le *Hetumat* ou *Hîlmend*, c'est-à-dire dans une localité dont on ne peut nier l'existence réelle en la terre d'Éran. Au Yaçna LX, 11, ils sont cités entre les voleurs (*tâyunâm*), les brigands (*hazanhanâm*), et les violateurs des contrats (*mithrodrujâm*). Dans leur nombre figure principalement la *jahi* ou courtisane[1]. D'autre part, le Yaçna VIII, 9, dit que le Mazdéen qui n'obéit point aux prescriptions énoncées dans ce chapitre tombe dans la condition d'un sectateur des *Yâtus*, *aêtâm â Yâtumanahê jaçaiti*. Enfin les exploits accomplis par les héros sur ces mauvais génies et leurs adhérents leur sont attribués à l'époque où ils « régnaient sur la terre aux sept parties », *yat khshayata paiti bûmîm haptaithyâm* (voy. yesht XIX, 26, 28, etc.).

On voit que cette dernière ressource de la théorie de l'orage lui fait, elle aussi, complètement défaut. Pour l'*Avesta*, les Yâtus orageux n'existent point; leur action ne s'exerce que sur la terre et contre

[1] Ce système d'explication est poussé si loin que non seulement les magiciens éraniens ou hindous, mais même nos fées bienfaisantes, nos lutins, nos sorciers du moyen âge y passent également; on n'excepte pas même les êtres fantastiques dont l'imagination populaire peuplait et peuple parfois les bois et les montagnes. Tout cela vient des nuages. Peut-on davantage en méconnaître l'origine? La tendance exagérée au surnaturalisme n'a pas seulement les nuées pour champ d'opération. L'ombre des forêts, le creux des rochers, le mugissement du vent dans le feuillage, le feu planant sur les marécages, suffisent à l'imagination frappée pour lui faire voir partout des êtres surnaturels. Une sorte de fétichisme en est la source, et non le mythe suranné de l'orage.

l'homme, contre son bien-être, sa vie ou sa vertu. La tradition, toujours constante en ce point, ne voit en eux que les inspirateurs et les opérateurs de la magie invisible, des êtres méchants soufflant la discorde et poussant au meurtre.

Tels sont les Yâtus éraniens; mais, à l'époque aryaque, n'étaient-ils point d'une nature différente, et ne peut-on constater, à ce moment, une origine orageuse? Pour répondre à cette question, il faut se transporter dans le monde védique. Et puisque le *Vêda* est le registre authentique des origines, il faudra bien accepter la solution qu'il nous fournira.

Or, si nous ouvrons le livre des Rigs, nous y trouverons exposés en détail les caractères et les actes des Yâtus. L'hymne 104 du mandala VII est il ne se peut plus explicite à ce sujet. Nous y voyons d'abord le poète implorer le secours d'Indra et de Sôma contre les mauvais esprits amis des ténèbres (1). Il leur demande de faire en sorte que le méchant périsse par sa méchanceté, d'accabler de leur haine l'impie qui hait la prière, le sacrifice et leur ministre (*brahmadvish;* 2, 3). Puis il appelle la foudre ou la malédiction des dieux sur l'impie (4), sur celui qui trompe l'homme sincère et véridique (8) ou qui attaque l'innocent (9); sur celui qui se plaît à nuire aux chevaux, aux bœufs, aux corps, aux biens, par attaque directe (10, 11) ou par fourberie (12-14). Il ajoute alors:

«Je veux mourir aujourd'hui si je suis les pratiques des Yâtus ou si j'ai tourmenté la vie d'un homme (*adyâ murîya, yadi yatudhâno asmi yadivâ âyus*

tatâpa purushasya). Prive de tous ses amis celui qui dit mensongèrement que j'exerce les pratiques des Yâtus (*yô mâ mogham yâtudhâna iti âha*). Celui qui dit que moi qui n'ai rien du Yâtu (*mâ ayâtum*) j'exerce des pratiques des Yâtus, ou qui, étant un Yâtu, prétend être innocent, qu'Indra le tue de sa puissante arme, qu'il tombe au dernier degré de tout être (15, 16). » Et à la strophe 24:

« Indra, tue l'homme qui exerce la magie des Yâtus, et la femme aussi (*pûmansam, striyam*) qui triomphe par la magie (*mâyayâ*). Que les dieux insensés, au cou contourné (*mûradevâs vigrîvâsas*), disparaissent; qu'ils ne voient pas le soleil à son (prochain) lever. — Lancez votre foudre contre les Rakshas, contre les sectateurs des Yâtus (Yâtumadbhyas). »

Dernier trait: La strophe 21 appelle les Yâtus *havirmathinas*, c'est-à-dire « qui troublent le sacrifice ».

Rien n'est plus clair que cet exposé. Les Yâtus sont des esprits méchants, qui hantent les ténèbres, détestent et troublent les cérémonies du culte, poussent au meurtre, au vol, à la déprédation et à la tromperie. — Leurs sectateurs, mis en rapport avec eux par des moyens magiques, sont les humains, hommes ou femmes, qui par la magie exercent le même genre d'actions et commettent les mêmes crimes que leurs maîtres; ceux-là sont *yâtumanto* comme les sorciers de l'*Avesta*. L'accord est donc complet entre les deux livres. La nature et l'origine des Yâtus sont donc certaines, et quoi qu'on fasse,

il ne reste pas la moindre place pour l'orage. Passons.

2. Les *Pairikas*. L'*Avesta* n'est pas plus explicite en ce qui les concerne. Elles sont généralement citées et combattues après les Yâtus et aux mêmes titres que ceux-ci. Toutefois, le yesht VIII nous dit qu'elles circulent entre le ciel et la terre, attaquant les étoiles qui produisent la pluie, et parmi elles il cite la Pairika *Duzhyâirya*, laquelle, comme son nom et le texte l'indiquent, est cause de l'étiolement, du dépérissement de tous les êtres corporels. *Duzhyâirya* est le génie de la stérilité. Une autre Pairika est appelée *Knathainti;* il semble du moins que ce soit là son titre, et la version pehlevie explique ce mot par « pratiquant l'idolâtrie ». Certes, si ce sens n'est pas certain, nous y trouvons une coïncidence bien remarquable avec les *mûradevâs* des Védas, trop remarquable même pour ne point assurer un fond de vérité à l'explication de la tradition parse. Quoi qu'il en soit, les Pairikas ne sont ni des voleuses de nuages, ni des femmes-nuages comme l'exigerait le système que nous combattons. Aussi, pour opérer la transformation requise, on a recours à une étymologie que l'on peut qualifier de désespérée et qui rappelle les plus fâcheuses tentatives de l'école du XVIIe siècle. Partout dans l'*Avesta* les génies femelles en question sont appelés *Pairikas*. Pour les besoins de la cause, il fallait identifier ce nom avec celui des *Apsaras*, les vierges nuageuses de la mythologie sanscrite, dont le nom dérive de *ap* « eau ». Voici comment on y arrive. Un

certain personnage du nom de *Pitaona*, lequel figure une seule fois dans l'*Avesta*, est qualifié de *as-pairika*. Ce terme est écrit en deux mots, et le premier, *as*, est un préfixe très usité signifiant « beaucoup, très ». Le second peut venir soit de *pairika*, soit de *par* « combattre ». Au premier cas, le sens total du mot serait « très favorisé ou entouré des Pairikas », sens boiteux et quelque peu forcé; au second, il serait « très guerrier ». De plus, la leçon *as-pairika* n'est pas certaine. Des manuscrits portent *açperekem*, ce qui pourrait signifier « cavalier », ou comme le précédent « très guerrier », ou bien enfin « plein d'élan, fonçant sur l'ennemi » (de *â* et *çpar*). De tous ces sens, on choisit le moins probable; en outre, on fait de *as-pairika* un seul mot et on le déclare mot principal et originaire. C'est lui qui désigne la véritable vierge aquatique primitive des mythes éraniens. On oublie qu'ici il qualifie un homme; mais de plus, il faut transformer *aspairika* en *apsara*. Voici comment on procède; rien n'est plus simple. *Apsara* a été changé en *aspara*, puis *as* est tombé et il est resté *para* qui, avec un suffixe *ika*, donne *parika*, *pairika!* N'est-il pas profondément regrettable de voir l'esprit de système pousser des savants distingués à de pareils écarts. C'est de l'*etymologicum magnum* le plus pur.

3. Les *Kayadhas* et *Kaqaredhas*. Ici nous sommes vraiment dans l'inconnu. On peut chercher et donner à ces mots des étymologies et origines probables; mais la certitude est impossible. La tradition ne fait point des personnages ainsi désignés des êtres sur-

naturels. Ce sont pour elle, tout simplement, les gens de vie dissolue et les calomniateurs.

Or, un mot de l'*Avesta* justifie complètement cette explication. Au Vispered IV, 23, 24, l'Atharvan appelle au sacrifice le fidèle Mazdéen, saint de pensées, de paroles et d'action, plein de foi et dépouillé de *kayadha* (*evîçto kayadha*). Ce mot est opposé à *fraoreti*, la religion, la foi; *kayadha* ne peut donc signifier qu'impiété, impureté, comme la tradition l'enseigne. Du reste, au Yaçna LX, 7-9, où ils figurent spécialement, ces personnages sont cités avec les voleurs, les brigands et les trompeurs.

Donc les Kayadhas et les Kaqaredhas doivent, eux aussi, être rayés de la liste des génies d'orage; ce sont de simples humains. En serait-il autrement des *Ashemaoghas?* Non, sans aucun doute; car, pour l'explication de ce terme, l'*Avesta* est parfaitement clair. L'Ashemaogha est le Mazdéen qui exerce les fonctions de purificateur sans posséder les titres requis (Vend. IX, 188). C'est le sectaire ou l'impie qui prêche la loi et ne l'accomplit point (Yaçna IX, 99). Au Yaçna LX, 14, il est cité entre les meurtriers et les gens dont les pensées, les paroles et les actions sont mauvaises, et au hâ LXIV, 30, après le meurtrier, le voleur, l'enterreur des morts, l'impudique et le Mazdéen qui ne fait point d'offrande (*tâyus*. . . *ashavaja*. . . *gadhô*, . . . *naçuçpâo*. . . , *çperezvâo* . . . , *ashemaogho*). Le paragraphe 115 du fargard V suppose le cas d'un *ashemaogha* mourant dans une maison mazdéenne. L'Ashemaogha est donc évidemment un être humain

opposé à la loi sainte, et nullement un démon orageux.

La tradition a conservé fidèlement ce sens. Au Dînkart, c'est un Ashemaogha qui fait les objections contre la doctrine avestique, et le docteur parse lui dit, entre autres choses, qu'il est de la nature de l'Ashemaogha de dédaigner les choses les plus graves et les plus sacrées, et de se dessécher le gosier à discuter et contredire (voy. DINKART, questions 10 et 11). Comment, se demandera-t-on, a-t-on pu découvrir dans ce terrestre personnage le germe d'un génie atmosphérique et orageux? Voici comment: L'Ashemaogha est qualifié de *mairyo* « pernicieux, criminel »; or on sait que, de par Anquetil, ce mot veut dire « serpent »; donc l'Ashemaogha est un démon d'orage, car tout serpent doit l'être. Mais on sait aussi qu'en réalité le *mairyo* n'est nullement un reptile, et qu'ainsi l'argumentation tombe.

N'avions-nous pas raison de le dire? Le système que nous discutons ici ne tient compte ni des textes, ni des faits. Glanant par ci par là quelques traits accessoires qui lui donnent une apparence de probabilité, il néglige l'essentiel et le réel, et par ce moyen il peut faire illusion aux esprits peu attentifs ou aux lecteurs non initiés. Mais la lumière de l'examen fait disparaître immédiatement le mirage, et il ne reste rien d'un échafaudage si péniblement élevé.

Un fait surprend étrangement : c'est que les doctes partisans de ce système n'aperçoivent pas le vice de leur argumentation. Supposons un instant que

tous ces génies inférieurs eussent pris naissance à la création du mythe de l'orage. S'ensuivrait-il que le mazdéisme ne soit qu'un développement de ce mythe? Bien au contraire, car voici la réalité des choses. La main du mazdéisme, en passant sur l'*Avesta*, en a effacé le mythe fulgurant; tous les génies orageux qui ont pris place dans le panthéon ou le pandémonium mazdéen, ont dû se dépouiller de leur caractère originaire et s'approprier un nouveau système. Que s'ensuit-il? C'est évidemment que le mazdéisme constituait un système nouveau qui, pour s'établir, devait renverser celui qui l'avait précédé et ne pouvait en conserver des restes qu'en les transformant et en les adaptant à ses propres conceptions. Cette réflexion s'applique à tout ce qui nous reste à dire dans la suite de cette étude; nous aurons à y revenir plusieurs fois.

ESCHATOLOGIE MAZDÉENNE.

Cette question a déjà été traitée partiellement dans les articles précédents; nous pourrons donc être bref. Un point essentiel à remarquer et dont l'oubli a été cause de plus d'une confusion et d'une erreur, c'est que l'eschatologie parse n'est point née complète, mais qu'elle s'est développée successivement. Les livres parses nous la montrent en progrès. L'*Avesta* n'en a encore que les linéaments généraux, le Boundehesh la complète en partie, et le Minokhired y ajoute de nouveaux traits. C'est ainsi que

l'*Avesta* ne connaît point le jugement de l'âme et la pesée des actes des défunts. Aucun des génies mis en scène dans le Minokhired n'intervient au passage de l'âme à l'autre monde. La chose est bien certaine, car l'Avesta décrit ce passage en deux récits indépendants l'un de l'autre, et dans aucun des deux le jugement des morts n'est mentionné (voy. Vend. XIX et yesht XXII).

L'eschatologie mazdéenne peut se résumer en ces traits. L'homme, maître de sa volonté et de ses actes, peut librement obéir à la loi divine ou la violer, vivre pieusement ou en pécheur; mais la loi de Dieu a une sanction à laquelle nul mortel ne peut échapper. Lorsqu'un homme vient à mourir, son âme erre d'abord trois jours autour du cadavre, exposée aux attaques des démons; mais déjà elle éprouve une joie parfaite ou une douleur infinie selon qu'elle a été juste ou pécheresse. Le troisième jour, l'état de sa conscience se manifeste à elle; elle lui apparaît sous la forme d'une jeune fille, et aussitôt son sort est décidé. Le pécheur est entraîné en enfer par les Dévas; le juste alors, s'élevant et passant le pont qui relie les deux mondes, parvient au ciel où les esprits célestes et les autres justes le reçoivent et le conduisent jusqu'à la demeure même d'Ahura-Mazda.

Si cette sanction de la loi sainte s'applique à chaque homme après son trépas, il y a une loi qui doit atteindre l'univers entier. Le mélange du bien et du mal, les triomphes partiels du mauvais principe ne peuvent pas durer toujours. Leur terme est fixé à

trois mille ans. Après ce laps de temps aura lieu une lutte suprême entre les bons et les mauvais esprits. Ces derniers seront vaincus avec tous leurs satellites; ils seront anéantis ou renfermés dans le gouffre infernal. Le monde sera restauré; le bien, le bonheur seuls y régneront. Enfin, dernière réparation, les morts ressusciteront.

Certes, voilà des conceptions d'un ordre moral très élevé et d'un spiritualisme assez pur. Il serait vraiment étrange, vraiment merveilleux qu'elles eussent été inspirées par la vue d'un fait tout matériel. Tous les peuples sont témoins, sans doute, du phénomène de l'orage; comment un seul de ces peuples en a-t-il tiré une conséquence semblable, si elle en découle si naturellement? Quel rapport y a-t-il donc entre le bruit du tonnerre, la chute de la pluie et la rétribution des âmes? Parce que la foudre gronde ou que le soleil luit après la tourmente, l'Éranien se serait convaincu que le juste est récompensé et le méchant puni, qu'il y a un monde invisible, que l'homme a une âme, une volonté responsable, et que cette âme, subsistant après la destruction du corps, passe dans ce monde invisible pour y recevoir sa rétribution! C'est pour cela que le Mazdéen maintiendrait ferme cette foi, malgré l'incroyance et les moqueries des impies! (Yaçna XLVII, 1).

Le mythe de l'orage était répandu, dit-on, chez tous les peuples aryaques. Comment se fait-il donc que nulle part les philosophes et les penseurs ne s'en sont préoccupés et n'en ont fait la base de leurs

spéculations, si en Perse il a donné le jour à tout un système religieux?

L'idée de la résurrection des corps est tellement extraordinaire et tellement antiphysique qu'elle ne peut s'expliquer que comme une communication du dehors ou comme la conséquence d'un système qui l'implique. Jamais la vue de la succession du beau temps et de la pluie n'aurait pu l'inspirer.

D'ailleurs toute cette théorie eschatologique émane des principes mazdéens et sort, pour ainsi dire, des entrailles du système. Ahura-Mazda, créateur et souverain maître de l'univers, ne peut laisser violer impunément ses lois. L'homme, libre de faire le bien ou le mal, ne peut pas choisir indifféremment l'un ou l'autre, et le Créateur souverain ne peut être à jamais exposé à ce que son adversaire remporte sur lui des victoires. Comme on l'a vu précédemment, tout l'*Avesta*, et surtout les Gâthâs, témoigne de préoccupations philosophiques et de méditations profondes sur la nature physique et morale des êtres; nulle part on n'aperçoit la moindre trace d'une idée naissant à la vue ou bien au souvenir d'un phénomène atmosphérique quelconque. Quant à la résurrection, les docteurs parses en concevaient toute la difficulté; car, au chapitre XXXI du Boundehesh, nous voyons Zoroastre demander à Ahura-Mazda l'explication de ce phénomène miraculeux. Voici ce texte :

« Zartuhast demanda à Auharmazd : Le corps enlevé par le vent, entraîné par l'eau, d'où se reforme-t-il? Comment a lieu la résurrection? — Auharmazd

fit (cette) réponse : Puisque j'ai créé le ciel dépourvu de colonnes, d'une essence spirituelle, aux limites lointaines, d'une pierre de rubis étincelante; puisque j'ai créé la terre qui porte l'être corporel, et pour la constitution de laquelle il n'existe pas de soutien; puisque le soleil, la lune et les étoiles (qui sont) de moi circulent dans l'atmosphère sous des formes brillantes; puisque j'ai créé le grain qui, enterré dans le sol, croît de nouveau en se développant et existe de nouveau; puisque j'ai créé dans la plante des artères (à chacune) selon l'espèce; puisque j'ai créé dans la plante et autre chose[1] un feu sans action brûlante; puisque dans la mère gestante j'ai créé le fœtus et formé un à un la peau, les ongles, le sang, les pieds, l'œil et l'oreille, et (leur) ai donné une fonction; puisque j'ai donné des pieds à l'eau, en sorte qu'elle coule; puisque j'ai créé le nuage qui porte l'eau au monde et fait pleuvoir où il veut . . .
. . . . puisque j'ai créé chacune de ces choses, cela est plus difficile que d'opérer la résurrection; car dans la résurrection il y a le secours de ces choses, tandis que ces choses n'ont pas été créées du préexistant. Réfléchis : alors que cela n'existait point, il a été créé; pourquoi ce qui existe ne pourrait-il pas être recréé? »

Nos lecteurs auront remarqué que dans ces considérations, destinées à expliquer la résurrection, il n'est pas un mot qui se rapporte ou fasse allusion à

[1] Ou plutôt : cette autre chose.

l'orage[1]. Si ce phénomène eût été l'origine de la croyance parse, certainement on en trouverait quelque reste, quelque indice dans ces explications. Il est vrai que l'on a prétendu que le monde finissait par un orage, que le commencement de la fin était le déchaînement d'Azhi. Mais nous avons vu plus haut combien cette assertion est erronée[2]. Complétons notre démonstration en rappelant les circonstances de la grande catastrophe.

Le monde a une durée de 9,000 ans, divisée en trois périodes de trois mille ans; l'état actuel du monde en occupe le milieu. Mille ans se sont écoulés avant la venue de Zoroastre. A la fin de chacun des deux millénièmes suivants surgit un prophète issu miraculeusement du sang de Zoroastre et chargé de rétablir sur la terre la foi et la piété. Cinquante ans avant le terme final paraît enfin le dernier, le grand prophète qui doit opérer la grande œuvre, Çoshyant, le *bienfaiteur* de l'humanité. En cinquante-sept ans il ressuscite tous les hommes; chacun, en revenant à la vie, se montre sous des dehors qui révèlent ce qu'il est, juste ou pécheur. Les justes sont conduits au ciel, les méchants sont précipités en enfer, et les créatures des Dévas faites pour produire le mal, telles qu'*Azhi-Dahâka* et *Franraçya*, subissent des tourments d'une rigueur exceptionnelle (voy. Boundehesh, p. 71-73, 74).

[1] Le même silence se remarque aux Gâthâs, dans la longue série de questions sur l'origine des éléments; voir gâthâ XLIII.

[2] Voyez *Journal asiatique*, août 1879, p. 121 et suiv.

D'autre part, un feu intense fond les métaux enfermés dans le sein des montagnes; le métal brûlant coule à travers la terre; tous les hommes doivent le traverser et sortent de cette épreuve entièrement purifiés. Çoshyant offre un sacrifice pour assurer la résurrection des corps; il immole le bœuf sacré, et de sa moelle, mêlée au hôma blanc, il compose le breuvage qui donne l'immortalité aux hommes ressuscités; puis il confère aux hommes la part qu'ils ont méritée. Alors commence le combat final des esprits. Ahura-Mazda fait un sacrifice; les mauvais génies sont vaincus et anéantis, il ne reste que deux Drujes, Anromainyus et le Serpent. Le Serpent périt dans le métal fondu qui, en coulant, pénètre dans l'enfer souterrain, le détruit et purifie ces lieux de misère et d'infection. Anromainyus est rejeté et relégué pour toujours dans les ténèbres éternelles. La terre purifiée se débarrasse de ses inégalités et redevient plane et partout belle (Bound., p. LXXIV, 5, à LXXVII, 3).

Telle est la conception mazdéenne. Il est peu de systèmes plus complets et plus habilement combinés. Rien n'y est oublié; on le voit surtout au dernier trait. Les montagnes avaient été produites par les mouvements du Déva des Dévas; à la chute de celui-ci, elles devaient s'affaisser complètement. Ceci nous montrera une fois de plus combien sont insuffisantes les explications du mythe de l'orage.

Voici un naturaliste théologien qui veut rendre compte de la formation de la terre. A ses yeux les montagnes, étant des inégalités, sont nécessairement

des défauts, et tout défaut doit venir des Dévas. Il suppose donc des commotions internes produites par l'intrusion violente du mauvais génie; mais fidèle à sa pensée, il annonce la disparition totale de ces aspérités du sol après la défaite de leur auteur.

Et l'on nous dit : tout cela, c'est le démon aérien pénétrant les nuages. Encore une fois, qu'est-ce que cela veut dire? Mais ce sont les détails qui doivent justifier l'interprétation proposée. Examinons-les donc, et d'abord constatons que l'orage n'a aucune part dans l'exposé que l'on vient de lire, non plus que dans celui de l'*Avesta*, présenté dans l'article précédent. Voici les principales de ces circonstances accessoires que l'on apporte en preuve :

1° Le métal fondu se répandant sur la terre, c'est la foudre, car celle-ci est comparée dans les Védas à l'airain fondu. S'il en est ainsi, s'il suffit d'une analogie tirée d'une métaphore pour établir une identité, il sera désormais interdit de parler de métal en fusion ou de le faire intervenir en quoi que ce soit, sous peine de passer pour un copiste du mythe fameux ou un halluciné qui croit à la réalité de ses héros. En outre, il saute aux yeux de tout le monde que ce métal incandescent n'a aucun rapport avec le tonnerre. Il s'agit ici du métal contenu dans les montagnes terrestres; ce métal coule sur la terre, et le feu qui le réduit en liquide n'est nullement le feu de la foudre, le feu *Vâzista*, mais le feu *armûstin*, le feu gisant, stagnant, latent dans les montagnes terrestres. Le texte dit clairement que ce métal est

purement terrestre, et parce que, dans un livre indien, la foudre qui frappe est appelée métaphoriquement « airain fondu », il faudrait faire fi du texte et tirer l'explication de cette métaphore étrangère à l'Éran!

2° « Çoshyant, dit-on, n'est en réalité pour rien dans la révolution qui transforme le monde; ce sont les anciens génies qui l'opèrent. » Mais ne vient-on pas de voir que Çoshyant opère la résurrection des morts, qu'il confère aux hommes l'immortalité et leur part de bonheur ou de malheur? N'est-ce pas là son rôle complet? D'après l'*Avesta*, c'est lui qui détruit toute forme d'origine mauvaise (*paiti vanât paeçisô duçcithrayâo*), qui établit tout le monde corporel dans un état de bonheur et d'immortalité (*Hô viçpem ahûm açtvantem ijayâo vaenât doithrâbya; dareçca dathât amerekhshyêitîm viçpâm yâm açtvaitîm gaethâm*); c'est lui enfin qui frappe et abat le chef des Dévas (*vanât asakâm drûjem*). (Voy. yesht XIX, 94-96.) Si tout cela n'est rien, que veut-on donc qu'il fasse de plus? C'est bien Çoshyant qui frappe la Druje; car le verbe *vanât* ne peut avoir d'autre sujet que ce nom. Les autres combattants dans la lutte suprême sont d'abord les Amesha-çpentas, puis la personnification de la parole vraie, de la véracité, c'est-à-dire ce sont tous des génies mazdéens et nullement orageux. La victoire finale appartient donc aux premiers et n'est point le résultat de l'orage.

3° Mais du moins y a-t-il un indice certain dans le fait du serpent périssant dans le métal en fusion?

N'est-ce point là Azhi périssant sous les coups de la foudre? — Nullement. On a déjà vu de quel métal il est ici question; la solution précédente est confirmée par cet autre fait que le métal brûlant se répand dans le centre de la terre et y consume la demeure infernale. Le serpent ne peut être *Dahâka*, puisque le sort de celui-ci a été fixé à la page précédente, où il est dit que ce monstre subit en enfer un châtiment exceptionnel. Mais concédons cette contradiction, qu'en résultera-t-il? C'est que l'Azhi consumé dans la lave brûlante est l'Azhi de l'*Avesta*, la Druje créée par Anromainyus pour détruire le monde corporel, le tyran qui voulait dépeupler la terre. Le docteur mazdéen auquel nous devons ces pages se souvenait qu'*Azhi-Dahâka* était, après Anromainyus, la Druje la plus méchante et la plus redoutable; il lui réserve aussi un sort particulier. Si donc c'est *Dahâka* qui est en cause, c'est le *Dahâka* avestique, le *Dahâka* transformé pour pouvoir entrer dans le monde mazdéen, et non l'*Azhi* aérien dont le souvenir était perdu.

Si notre docteur se fût inspiré du mythe de la foudre, l'aurait-il enveloppé de voiles aussi épais? Non, car rien n'est plus naturel pour celui qui veut donner une fin au monde, que d'appeler à cet effet l'intervention du plus puissant agent de destruction, alors même qu'il ne soupçonnerait pas l'existence du mythe qui le représente sous des figures poétiques. Ici, au contraire, il n'est fait aucune allusion à l'orage, il faut de la divination pour en retrouver

une trace. Parce qu'il est question de métal souterrain liquéfié, toutes les conceptions morales les mieux caractérisées ne seraient qu'un mythe physique? On peut donc affirmer que l'orage était entièrement en dehors des préoccupations des Éraniens avestiques, et qu'il n'est pour rien dans la catastrophe finale.

4° Avant la fin des temps surviendra un fléau redoutable, des torrents de pluie qui désoleront la terre. C'est là évidemment, dit-on, le produit d'un orage, donc le mythe de l'orage est le fondement des croyances mazdéennes.

Rien encore de plus erroné. Le fléau en question produit par le démon *Malkôs* est un hiver qui exerce ses rigueurs par le froid, la neige et les pluies torrentielles; la foudre et ses éclats n'y sont absolument pour rien. L'*Avesta* le peignait déjà tel au fargard II, 47-60; les livres parses les plus récents n'y ont rien changé. Ce fléau, d'ailleurs, fait partie d'une série de maux qui doivent frapper la terre pendant chaque millénième. Ainsi, avant la venue de l'hiver *malkôsân* apparaît un loup gigantesque qui dévaste la terre et que le prophète *Oshedar-bâmi* apprend à tuer; avec ce monstre disparaissent toutes les bêtes féroces des races quadrupèdes. Sous le second prophète, *Oshedar-mâh*, c'est un immense dragon dont la mort entraîne la disparition de tous les animaux créés par Anromainyus. Après quoi les végétaux restent toujours verts, les hommes sont rassasiés sans plus manger. Toute la terre embrasse la loi mazdéenne, toutes les passions mauvaises s'éteignent, etc. Notons encore

qu'à l'arrivée de chaque prophète successeur de Zoroastre, sa mission reçoit une éclatante confirmation par l'arrêt du soleil au zénith pendant dix, vingt et trente jours.

Voilà l'ensemble des faits que contient la cosmologie parse. Ce système est évidemment créé en dehors de l'influence du mythe de l'orage. Ce ne sont certainement ni les millénièmes avec leurs prophètes, ni les arrêts du soleil, ni la disparition des animaux féroces et des reptiles, ni l'hiver malkôsân, ni la perpétuelle verdure, ni l'absence d'aliments, ni enfin la conversion et la sanctification de tous les hommes, qui peuvent avoir été puisés dans le mythe. Des dragons, il y en eut partout et toujours dans les croyances populaires, et celui du prophète parse n'a pas plus de rapports nécessaires avec le *Vṛtra* védique que le monstre luttant contre le soleil ou la lune pendant les éclipses, selon la foi mexicaine, ou ses congénères du Céleste-Empire.

Il ne reste donc rien ici pour l'origine *orageuse* du zoroastrisme. Tout ce que l'on peut y voir, ce sont les préoccupations de docteurs à la fois naturalistes et théologiens cherchant à signaler la venue de leurs prophètes futurs par quelques prodiges, et accueillant ceux qu'une imagination en quête d'aventures pouvait leur présenter. La théorie de l'orage en ce point, comme d'ordinaire, dénature la religion qu'elle prétend expliquer. Les autres circonstances appartiennent aux légendes éraniennes; nous en parlerons plus loin. Poursuivons.

ZOROASTRE ET LES LÉGENDES.

Nous ne nous attarderons pas à combattre la transformation du thaumaturge mazdéen en un héros d'orage. Jusqu'à présent il n'est point d'éraniste qui ne l'ait rejetée. Elle a d'ailleurs été suffisamment appréciée par Pischel, qui l'a nettement qualifiée de «complètement manquée»[1]. On se demande, du reste, ce que peut signifier cette assertion : Zoroastre est un héros d'orage. Comment un homme-nuage et un prophète inspiré de Dieu qui se révèle à lui, instruit par ce Dieu de la religion et des devoirs qu'il doit imposer aux hommes en promulguant une loi à ses compatriotes, comment ces deux personnages peuvent-ils être identiques? comment une de ces conceptions peut-elle être née de l'autre? Cela ne peut, en effet, avoir qu'un seul sens: c'est que le nom et quelques attributs d'une personnification des nuages ont été transportés à une nouvelle conception; que, par conséquent, le second personnage ne ressemble au premier que par des emprunts accessoires et n'en constitue pas moins une création. Le prophète porteur du nom et de quelques attributs de l'homme-nuage n'est pas plus une doublure de ce dernier qu'un gardien d'église n'est un guerrier, concitoyen de Guillaume Tell, parce qu'il en porte et le nom et l'habit. Cette considération pourrait suffire à elle seule; jetons toutefois un coup d'œil sur les appuis

[1] Voyez *Göttingische gelehrte Anzeigen*, 5 décembre 1877.

de cette thèse toute nouvelle. Zoroastre est un homme-nuage :

1° Parce que, selon la légende, il sourit en naissant; or, dans les Védas, l'éclair est dit « sourire ».

On voit d'ici toutes les conséquences du système. La moindre analogie entre deux métaphores accessoires a la vertu de métamorphoser les hommes et les choses. Ne sait-on point que l'image de l'enfant souriant au berceau est de l'usage le plus fréquent. Certes, quand Virgile disait de l'enfant merveilleux qu'il annonçait au monde « incipe, parve puer, risu cognoscere matrem, » il n'était pas sous l'empire de l'influence de l'orage. Rayons donc cette première preuve.

2° Zoroastre se nourrit pendant trente ans de lait et de fromage; or ces deux aliments sont des produits de la vache, et la vache est, dans les Védas, une figure des nuages; donc, etc.

Il est vraiment étonnant que des esprits distingués et de vrais savants se contentent de pareilles raisons. D'abord l'homme-nuage des Védas n'usait pas, que nous sachions, de ces aliments. En outre, l'idée d'un semblable genre de vie était naturellement suggérée par les pratiques de certains mages qui ne mangeaient que du fromage et du lait. Ce n'était point sans doute par vénération pour les vaches célestes, entièrement oubliées, qu'ils se soumettaient à cette espèce de mortification. Ils n'étaient point d'ailleurs les seuls à le faire dans l'antiquité.

Qui ne voit qu'en inventant tardivement cette cir-

constance de la vie de leur prophète, les mages avaient voulu sanctionner leurs propres pratiques? Nous disons tardivement, car l'*Avesta* ne sait rien de tout ceci. Tout ce qu'il raconte de la vie privée de Zoroastre, c'est qu'à sa naissance les eaux et les plantes frémirent de joie et se développèrent (voy. yesht XVII, 19). C'est donc à une époque où les vaches atmosphériques étaient tombées dans un complet oubli, que les mages les firent reparaître, sans le savoir, en prenant les dons de leurs mamelles pour en faire la nourriture de leur héros! N'insistons pas sur une réfutation superflue : Zoroastre nourri de fromage-nuée, c'est ce que peu de personnes admettront.

Ceci nous remet en mémoire une autre thèse singulière des théoriciens de l'orage. Les Mazdéens emploient, pour les purifications religieuses, l'urine de bœuf: on cherche l'explication de cet usage étrange. Voici celle qui nous est donnée par les mythologues. Dans les Védas, disent-ils, les nuages sont comparés à des vaches dont la pluie est le lait, et c'est en l'honneur des nuages-vaches que les Mazdéens se plongeaient dans le liquide fétide. Qui pourrait croire semblable chose? Encore si lesdites vaches étaient devenues des divinités ou des fétiches, comme le bœuf *Apis* ou ses pareils, on comprendrait que l'on vénérât jusqu'à leurs ordures; mais que pour l'amour d'une métaphore les Éraniens avestiques se soumissent à une opération aussi répugnante, c'est plus qu'invraisemblable. Si le souvenir des vaches-nuages eût eu un semblable effet, il aurait dû au moins

se manifester quelque part; or l'*Avesta* n'en sait absolument rien, et s'il existe quelque reste de cette figure (ce que nous ne saurions admettre), c'est à l'état inconscient. En outre, si le mode de purification eût été inspiré par la pensée des vaches célestes, c'eût été le lait et non le liquide immonde qui eût dû en être l'instrument, car la pluie est représentée par le lait et non par l'autre fluide. Enfin, si les ruminantes aériennes étaient pour quelque chose dans l'affaire, ce serait la vache qui devrait fournir la matière de l'opération; au contraire, l'*Avesta* prescrit avec soin que l'on prenne pour cela un taureau fait, intact dans les organes sexuels (*gaom ukhshânem bikhedhrem.* Vend. XIX, 70). On ne peut plus nettement exclure les vaches nuageuses.

3° Zoroastre est tenté par Anromainyus de renier la loi d'Ahura. Or, dans un hymne des Védas, *Saramâ*, la messagère des dieux, envoyée par eux vers les démons voleurs de nuages, est sollicitée par ceux-ci de se joindre à eux, de devenir leur sœur et d'abandonner ses maîtres olympiens; donc Zoroastre est un homme-nuage. Certes, si jamais conclusion fut inattendue, c'est bien celle-ci. Tout dans les deux scènes diffère, à part la simple idée d'une sollicitation venant d'esprits méchants; il n'y a pas même d'homme ni de femme-nuée dans le récit védique, et cependant c'est à ce terme que l'on va. Encore si l'on en concluait que Zoroastre, comme *Saramâ*, est un envoyé du ciel, on pourrait dire qu'il y a un certain parallélisme entre les deux faits; mais arriver de là à

l'homme-nuage dont il n'est nullement question dans la scène védique, c'est aller un peu loin. Ne peut-il, d'ailleurs, naître dans aucun esprit l'idée d'une scène de tentation, à moins qu'elle n'ait été inspirée par les Védas? L'auteur de la Chanson de Roland pensait-il donc à *Saramâ*, quand il écrivit l'épisode du traître Ganelon? Et en supposant même que l'auteur de la légende zoroastrienne eût connu et imité celle des Rigs, il ne s'ensuivrait pas que Zoroastre soit un personnage aérien. Le Renaud du Tasse n'est pas un représentant d'Hercule parce que, comme le demi-dieu grec, il s'oublie aux pieds d'une femme. Ne perdons point de vue, au surplus, que l'hymne des Védas est des plus récents et a peut-être été composé après la légende avestique.

4° Ici est principalement le nœud de la question. Si même Zoroastre a été d'abord un héros d'orage, l'oubli de ce fait et le rôle nouveau qui lui est attribué en font un personnage tout nouveau. Ce n'est point le nom qui est en cause, c'est le caractère du prophète. Aussi c'est en cet endroit que se montre l'effort suprême du système de l'orage. Voici comment on procède :

Toute l'argumentation est fondée sur le fargard XIX, il semble qu'il compose à lui seul tout l'*Avesta;* en outre, on fait de ce fargard un morceau créé d'une pièce et dont les subdivisions forment un ensemble parfait. Il serait inutile de parler du premier point; quant au second, il est presque superflu de s'en occuper; un simple coup d'œil jeté sur le texte con-

vainc sans peine que le fargard XIX est composé de fragments disparates. Il commence par le récit qui nous montre le chef des Dévas incapable de faire périr Zoroastre et sollicitant le prophète de renier la foi mazdéenne. Suit un long entretien d'Ahura-Mazda et de Zoroastre. Or la tentation de Zoroastre est un morceau à part écrit originairement en vers. L'entretien suivant du prophète avec Ahura-Mazda est en prose et n'a aucun rapport avec la tentation, rien ne l'y rappelle; ce deuxième passage est introduit par cette phrase sacramentelle qui annonce un sujet nouveau : « Zarathustra dit à Ahura-Mazda : Je veux t'interroger, dis-moi la vérité, ô Ahura! » Zoroastre y demande quelles sont les prières propres à prévenir les souillures et à purifier les fidèles. Cette seconde partie est suivie de trois autres traitant de sujets différents et commençant par ces mots : « Zarathustra demanda à Ahura-Mazda » etc. (voy. §§ 36-66, 67-84, 85-87, 88-112). Au paragraphe 113 commence un nouveau fragment dans lequel on peut encore distinguer des interpolations, par exemple au paragraphe 139. Il est question dans ces fragments de la formation du bareçma, de la cérémonie de la purification, de la rétribution future; le dernier ne contient que des prières d'invocations détachées (113-139). Enfin la partie finale, le complot et la déroute des Dévas, n'a aucun rapport avec la tentation, car cette dernière scène a lieu à la naissance de Zoroastre. En effet, au milieu du conseil infernal, un cri part : « Il est né le pur Zoroastre dans la maison de

Pourushaçpa...; il est l'arme qui frappera les Dévas.» Et là-dessus ces esprits méchants se dispersent et s'enfuient, comme le dit également le yesht XVII : «A la naissance de Zoroastre, Anromainyus s'enfuit de cette terre» (yesht XVII, 19. Cp. Farg. XIX, 140).

La tentation, au contraire, est subie par Zoroastre déjà prophète de la loi. C'est sur la base fausse de l'unité du XIXe fargard que repose toute l'argumentation; on doit prévoir qu'elle sera fausse elle-même. On y trouvera de plus l'abus de la fausse analogie poussée à l'extrême. La voici telle qu'on nous la donne.

«Le sujet étant un, il en résulte que la révélation et la lutte, se passant dans le même moment, sont un seul et même événement, c'est-à-dire que dans ce même grondement de tonnerre où éclatent les voix d'Ahriman et de Zoroastre se menaçant, retentissent aussi les voix d'Ahura et de Zoroastre s'entretenant. Ce qui confirme cette induction, c'est que le lieu des entretiens est le lieu même de la lutte, les bords du Dareja.»

Nous ne pouvons que le répéter : tout cela est erroné de point en point. Il serait impossible d'en retrouver un seul mot dans le fargard XIX. L'entretien d'Ahura avec Zoroastre et la scène de la tentation n'ont aucune espèce de rapport; ils ne se passent pas au même endroit, puisque l'un a lieu sur les bords du Dareja, tandis que dans le premier il est parlé de ce Dareja comme d'un lieu éloigné (voy. § 15). En outre, ces termes, «la révélation et la lutte», ainsi accolés ne

semblent-ils pas donner à croire qu'il s'agit de la première révélation du Dieu à son prophète, de la consécration de ce dernier comme prophète? Il n'y a cependant ici qu'un de ces entretiens ordinaires dont le Vendidad abonde. Bien plus, il commence par une phrase empruntée aux Gâthâs qui doivent donc être plus anciens. Qu'est-ce, en outre, que ce grondement du tonnerre dans lequel éclatent les voix des deux adversaires et retentissent la voix du Dieu et celle de son interlocuteur? Est-ce que peut-être le Déva, Zoroastre et Ahura sont ici des représentants du tonnerre, leurs voix n'en sont-elles que le grondement? Où donc est le tonnerre dans la double scène? Singulier éclat de la foudre que cet entretien calme et placide d'Ahura et de Zoroastre, dans lequel s'exposent les choses les plus ordinaires, du ton le plus paisible et le plus simple, et qui ne contient que les expressions de louanges les plus ternes à l'adresse des principales créations. Réellement ces termes ont pour but de transformer les entretiens de Zoroastre en voix du tonnerre; car on ajoute : Une ligne du Vendidad fait connaître *la forêt*, *la montagne* des questions saintes; donc les questions de Zoroastre sont les voix de la forêt, de la montagne, tous noms de la région orageuse. Voici donc le raisonnement: Zoroastre s'entretient avec Ahura sur une montagne, dans une forêt; or, montagne, forêt, sont parfois dans les Védas des termes métaphoriques désignant les nuages; donc les questions de Zoroastre sont des voix partant des nuages, ce sont les roulements du tonnerre.

D'après cela il n'y a plus d'autres forêts, d'autres montagnes que les nuages, et l'on ne peut plus prononcer ces mots sans qu'ils désignent les vapeurs atmosphériques! Et lorsque l'*Avesta* nous dit que Zoroastre interroge son Dieu, que celui-ci lui répond et lui explique les principes moraux, dogmatiques et disciplinaires du mazdéisme, cela signifie que le tonnerre gronde? « Oui, car le tonnerre est la voix du ciel, voix menaçante parfois, parfois aussi révélatrice. Le mazdéisme s'est arrêté à cette idée, et c'est ainsi que ces voix des nuages sont devenues « *la loi qui descend.* »

Nos lecteurs se demandent sans doute quel sens est caché sous ces mots. Tâchons donc de le dégager, ou plutôt, pour ne point prêter nos idées aux autres, donnons seulement ce qu'on nous donne.

« Les questions de Zoroastre, c'est le grondement du tonnerre, voix révélatrice des choses du ciel. Mais le tonnerre appartenant aussi à Ahura-Mazda, la voix de ce dernier est aussi celle du tonnerre. Cela fit que l'on subordonna le rôle de Zoroastre à celui du Dieu suprême et que sa révélation ne fut plus qu'une communication céleste. Ainsi la *loi descendit* par l'organe du prophète; ainsi la mission de Zoroastre ne diffère point de celle des autres héros de l'orage. » — C'est à cela que se borne toute l'argumentation. Si l'on croit par là avoir résolu la question, on se fait une étrange illusion; car il ne s'agit pas seulement d'une voix partant du ciel, d'une voix mystérieuse retentissant dans l'atmosphère, mais

d'un Dieu choisissant un homme selon son cœur, se manifestant à lui, lui révélant dans de longs entretiens toute une série de principes théologiques, cosmogoniques et moraux, et de lois disciplinaires, puis l'armant d'éloquence et de pouvoir surnaturel pour opérer des prodiges et convertir les hommes à la vraie religion. Si, pour expliquer tout cela, on n'obtient que cette réponse « c'est le tonnerre », on serait tenté de dire avec Pischel : « Sur de semblables choses la science se tait et passe. » Car jamais effet ne fut moins proportionné à sa cause. C'est le gland produisant le palmier.

Mais n'est-il pas, peut-être, quelque indice de fait qui justifie cette assertion? On en cite deux; malheureusement, tous deux sont dénués de réalité. Le premier est dans cette forêt ou montagne des entretiens sacrés dont il a été déjà question (Vend. XXII) et que l'on veut transformer en nuage sans le moindre motif et malgré le texte qui dit qu'Aryaman, en s'y rendant pour réparer les maux causés par Anromainyus, y apporte une race nouvelle de chevaux, de bœufs, de nouveaux végétaux, etc., et trace des sillons pour faire croître ces derniers[1]. Il s'agit donc de la terre. Le second indice est dans la *vâc*[2] védique, révélatrice des volontés du ciel, laquelle, dit-on, est le tonnerre et par conséquent le tonnerre révélateur. Or, la *vâc* des Rigs n'est nullement la voix de la

[1] Il est encore à noter que dans ce chapitre il n'est nullement question de Zoroastre.

[2] Le latin *vox*.

foudre. Dans l'hymne auquel on renvoie (x, 125), elle apparaît clairement comme la personnification de la parole en général, en principe. Qu'on en juge par ces strophes où la *vâc* dit d'elle-même :

4. Par moi on mange les aliments aussi bien que l'on voit, qu'on respire, et qu'on entend ce qui est dit.

5. Moi-même je dis ce qui est agréable aux dieux et aux hommes. Celui que je favorise, je le rends brahmane, poète ou sage puissant.

8. Moi je souffle comme le vent embrassant tous les êtres jusqu'au delà du ciel et de la terre, tant je suis puissante par ma grandeur.

Si c'est grâce au tonnerre que l'on voit, qu'on respire et qu'on mange, que l'on est un brahmane, un poète, un sage fameux, nous n'avons plus rien à dire; mais nous doutons qu'une explication de ce genre soit admise. Les interprètes sont du reste unanimes à rejeter cette explication.

La *vâc* n'est donc pas le tonnerre et par conséquent ne peut servir à la cause du Zoroastre-foudre. Cette conception de la *vâc* est d'ailleurs exclusivement hindoue; elle appartient même aux derniers temps du védisme, aux commencements du brahmanisme. La rapprocher du *vacah* dont parle le hâ XIX et qu'il dit avoir existé avant le ciel et la terre, c'est faire acte d'inattention ou jouer sur les mots. Le *vacah* de ce chant n'est nullement un être abstrait. Le texte dit clairement que c'est uniquement la prière *Yathâ-ahû-vairyô* avec ses vingt et un mots et ses trois parties; il s'agit là simplement d'exalter cette prière, la plus sainte du rituel parse, parce qu'elle

est faite pour inculquer au fidèle le respect de l'Atharvan. C'est pourquoi l'auteur mazdéen la donne comme antérieure au monde créé. La *vâc* céleste, la voix-tonnerre ou mystérieuse n'existe pas en Éran.

La question de l'origine du prophétisme zoroastrien reste donc tout entière, la théorie de l'orage ne peut rien en expliquer. Et jusqu'où n'est-on pas conduit par ce système? Non seulement Zoroastre est la voix du tonnerre, mais tout ce qui parle dans l'*Avesta* est également cette voix.

Anromainyus parle, c'est le tonnerre; Zoroastre lui répond, c'est le tonnerre. Zoroastre et Ahura-Mazda causent ensemble, c'est la foudre répondant au tonnerre. Voilà déjà certes un tonnerre bien divisé et bien complaisant. Mais ce n'est pas tout. Le génie du troupeau se plaint des cruautés exercées par les hommes sur les animaux domestiques, c'est le tonnerre. L'astre pluvieux Tistrya se plaint de ce qu'on ne l'honore pas. . . encore le tonnerre. Les énigmes d'Akhtya, la prière *Ahuvairya*, les chants du paradis. . . le tonnerre et toujours le tonnerre. Eh! quoi donc, l'esprit humain pendant tant de siècles n'a su trouver que cela! et toutes les plus belles fictions poétiques qui personnifient la nature et lui prêtent une voix, tout est invariablement le tonnerre! Brisons là; jamais on ne persuadera à personne que les entretiens célestes ou infernaux de l'*Avesta* sont des grondements du tonnerre, ni que le tonnerre fut l'origine de la conception du prophétisme. Autant vaudrait dire que tous les entretiens divins ou

surnaturels de l'*Iliade*, de l'*Odyssée*, de l'*Énéide*, de la *Jérusalem délivrée*, de la *Henriade* et même du *Lutrin* sont des voix de l'orage.

Les légendes éraniennes autres que celles de Zoroastre sont nombreuses, quoique courtes et maigres. Assez nombreux aussi sont les animaux fabuleux qui jouent un rôle dans ces légendes ou dans les pratiques religieuses. C'est, par exemple, un oiseau, le *Karshipta,* qui apporte la loi dans le *var* de Yima; c'est un autre oiseau, l'*Ashôzusta,* qui recueille les rognures d'ongles et de cheveux coupés selon les règles et écarte les Dévas qui cherchent à s'en emparer pour s'en faire des flèches et des lances. C'est un poisson gigantesque qui garde l'arbre d'immortalité au sein de la mer céleste.

Comme on le sait déjà et comme il fallait s'y attendre, pour expliquer toutes ces scènes, toutes ces créations plus ou moins étranges, on n'a qu'une seule réponse: partout et toujours tout dérive du mythe orageux. L'Éranien n'a jamais eu d'autre conception, d'autre préoccupation. Dans toute la nature, cela seul l'a frappé; tout le reste a été pour lui comme s'il n'existait pas. Pour lui, aucune conception intellectuelle ou morale, aucune impression interne, aucune spéculation du penseur, tout lui est venu de la vue du phénomène orageux. Et ce ne sont pas seulement ses idées touchant à la religion, ce sont aussi ses pratiques et ses lois. On a vu l'origine attribuée à l'usage du *gômêza* et au respect professé pour le chien. Il en est ainsi de tout le reste.

Nous ne nous arrêterons pas davantage à discuter ce point; nous avons eu souvent occasion d'y toucher. D'ailleurs la solution de cette question d'origine n'intéresse que peu le sujet que nous traitons en ce moment; il nous suffit d'avoir constaté que le système de l'orage est ici encore maintes fois en défaut. Pour le reste, il est évident que la majeure partie des légendes est antérieure au zoroastrisme et appartient au monde éranien primitif, voire même au monde aryaque. Que ces légendes mettent en scène un fait atmosphérique, solaire ou réel, cela est pour nous d'une très minime valeur. La seule chose qui nous importe, c'est de constater que, pour passer dans le monde mazdéen, ces légendes ont dû se transformer, s'épurer de toute conception orageuse. Nous avons déjà vu que l'existence du mythe n'a pu être découverte que par la lecture des Védas; un autre fait plus significatif encore, c'est que dans tout l'*Avesta* on chercherait en vain une mention quelconque de l'orage. Ce mot même non plus que celui de tonnerre, foudre ou éclair, ne s'y rencontrent point. On ne sait même point comment on les nommait en zend. Le Boundehesh, résumé des connaissances parses au commencement de l'ère moderne, ne s'en occupe pas davantage. Dans les longues listes des principaux génies et des êtres créés que l'on trouve au commencement du Yaçna, la foudre n'obtient pas la moindre mention. Deux fois seulement dans l'*Avesta* (Vend. XIV, 135, yesht XXXVI, 8[1]), une fois dans le Boundehesh

[1] Dans ce passage même le sens est très douteux.

(17, 9), est incidemment cité, dans des passages peu importants, le feu *vâzhista*, que la tradition dit être le feu de l'éclair. Une autre fois, on retrouve ce nom dans la nomenclature des différentes espèces de feu (Yaçna XVII, 66, Bound. 40, 5). Tout le monde doit convenir qu'un oubli, qu'une négligence en soi-même déjà assez extraordinaire, est absolument inexplicable si l'orage est la base de toute la religion mazdéenne, si ses principales légendes le représentaient de manières diverses. Le contraire est avéré par l'*Avesta* et le *Boundehesh*, c'est-à-dire par les deux témoins principaux et irrécusables des croyances mazdéennes. Leur silence démontre d'une manière évidente que l'orage, ses feux et ses éclats ne préoccupaient que peu ou point les Éraniens et n'ont jamais pu par conséquent être la source de leur foi religieuse et de leurs institutions. Nous ne nous arrêterons donc pas à discuter ces explications forcées ou sans base que les théoriciens de l'orage donnent à beaucoup de légendes éraniennes. Citons-en seulement deux en passant, pour que nos lecteurs en connaissent mieux le caractère.

La légende de Zoroastre porte que le roi Vîstâçpa demanda au prophète quatre dons, la connaissance de l'avenir, la vue de la place à lui destinée au ciel, l'invulnérabilité et l'immortalité. Zoroastre objecta qu'il ne pouvait conférer ces quatre dons à un même personnage sans le rendre semblable à Ahura lui-même. Toutefois, pour montrer sa puissance et sa bienveillance, il partage ces dons entre le roi, ses

deux fils et le fidèle ministre Jâmaçp. L'immortalité échoit à Peshotan, l'un des princes royaux. En vertu de ce privilège, il habite un lieu merveilleux où il attend la résurrection pour se réunir aux autres hommes. Eh bien! l'explication de tout cela, c'est que Peshotan est un héros de l'orage, et le héros de l'orage ne meurt pas parce que l'orage se renouvelle sans cesse. Certes cela est expéditif, mais très peu naturel; c'est également incomplet, car cette explication ne s'applique évidemment qu'à la fin de l'aventure, à l'immortalité du fils de Vìstâçpa, le commencement est entièrement en dehors. Mais, même pour cette dernière partie, on cherche en vain ce qui la justifie; on n'apporte rien à l'appui. Il suffit qu'un héros soit immortel pour qu'il appartienne à l'orage; comme si, en dehors de ce mythe, la pensée de l'immortalité ne pouvait point préoccuper un penseur ou un poète. Si du moins on montrait un indice qui permît de rapporter ce cas spécial d'immortalité à la reproduction continuelle de l'orage, on aurait au moins une apparence de raison. Mais on s'en garde bien, parce que ce serait impossible[1]. On pose simplement un principe parfaitement faux; puis, comme si c'était un axiome incontestable, on en conclut tout ce qu'on veut en déduire.

Si un phénomène naturel pouvait expliquer la

[1] Rien d'ailleurs n'est plus opposé à la nature d'un héros d'orage, de cet orage qui se reproduit sans cesse, que cette vie tranquille et heureuse de Peshotan enlevé à cette terre et attendant la résurrection.

conception de l'immortalité, ce serait bien plutôt le retour régulier des jours ou des ans que les apparitions rares de l'éclair.

2° Ahura-Mazda dit à Zoroastre que la loi mazdéenne a été promulguée dans le *vara* de Yima par l'oiseau *Karshipta.* Qu'est cet oiseau? C'est la foudre. — Et pourquoi? Comment la foudre publie-t-elle la loi mazdéenne? Ici l'explication cesse. Il y a un oiseau, donc c'est la foudre; cela suffit, et l'on ne voit même pas que l'on n'a rien expliqué du tout[1]. On ne se demande pas même si cette partie du deuxième fargard n'est pas une interpolation récente, si elle cadre avec le reste ou si, appartenant à la première

[1] Chose bien singulière! Dès que l'on a dit: c'est l'orage, c'est la foudre, on croit avoir tout dit. Ces mots sont comme un talisman qui opère toutes les transformations possibles. Partout où se rencontre un mot qui rappelle une des métaphores des Védas, aussitôt on conclut à l'identité de faits et d'idées. On n'examine pas si le cas particulier autorise cette application, si l'ensemble du fait cadre avec cette explication d'un détail, si l'intervention du personnage orageux a sa raison d'être ou peut se justifier. Dès qu'on aperçoit l'ombre de la figure védique, on y court comme à l'ancre du salut. Ainsi, dans le cas présent, on ne voit qu'une chose, un oiseau. Le reste importe peu; l'orage y est. Il est cependant de toute évidence que l'auteur du fargard II ne prenait pas le Karshipta pour un agent électrique. Si ce nom avait jadis désigné la foudre, notre auteur n'en savait plus rien ou n'en tenait nul compte. Par conséquent, dans le fargard II, l'oiseau Karshipta n'est pas la foudre; ce que ce nom avait pu désigner autrefois n'est que d'un intérêt archéologique, et n'explique nullement la légende ni la nature du personnage qui en est l'auteur. Si le Karshipta a été la foudre et ne l'est plus dans l'*Avesta,* c'est donc que la foudre n'y joue aucun rôle et n'est pas le principe générateur des croyances avestiques. Rien du reste n'autorise une supposition de ce genre.

rédaction du fargard, elle n'est pas du moins une circonstance ajoutée à une ancienne légende, et si par conséquent elle n'a pas été créée à une époque où le mythe orageux avait disparu des souvenirs. Si l'on cherchait ainsi, on trouverait sans doute que l'auteur de ce fargard était dominé par la crainte que le *Vara* de Yima ne parût échapper au pouvoir de la loi mazdéenne et de Zoroastre. Pour prévenir toute objection de la part des *Ashemaoghas* querelleurs, il fait poser la question par le prophète. Or, nul ne pouvait avoir prêché la loi dans le *Vara*, puisque Zoroastre en est le seul apôtre; il n'y avait d'autre moyen de sortir de l'impasse que d'imaginer un messager céleste choisi en dehors de l'humanité. La personne du messager pouvait être prise dans un mythe plus ancien, dans une autre légende; mais ce n'est point au même titre qu'il apparaît ici, et, quelle qu'ait été son origine, l'oiseau *Karshipta* n'est point la foudre ou ne l'est plus; le nom seul peut être commun aux deux acteurs de ces mythes. Encore est-ce là une concession gratuite; il n'est pas un texte, pas un mot qui permette de rapprocher le *Karshipta* et l'éclair.

Nous reviendrons plus tard expressément sur la légende de Yima, dans un autre travail. Terminons ces considérations par cette réflexion qu'elles nous suggèrent et qui s'est fait jour déjà plus d'une fois. Les légendes éraniennes, si elles sortent du mythe de l'orage, n'ont pu passer dans le monde des croyances mazdéennes qu'en subissant une transfor-

mation complète; preuve évidente qu'une transformation non moins grande s'est opérée dans les croyances éraniennes, et que l'orage n'est point la source de la foi avestique.

Nous pouvons nous arrêter ici et poser les conclusions de notre examen, conclusions négatives en ce qui concerne le système rejeté, conclusions positives établissant la solution la plus probable. Relativement au premier point, nous n'avons qu'à résumer l'ensemble des résultats obtenus jusqu'ici et à les formuler en quelques mots.

Il n'est aucun des points principaux des croyances avestiques qui ait son origine dans le mythe atmosphérique ou qui y trouve son explication. La doctrine avestique y est étrangère et témoigne en général d'une autre provenance, quelle que soit celle de quelques détails. L'*Avesta* n'a pas même de nom ni pour l'orage ni pour l'éclair.

Le système de l'orage repose sur des assertions dénuées de fondement et le plus souvent contraires à la réalité, ou sur des interprétations de texte erronées. Il n'est presque pas un texte, pas un mot important dans la question, que nous n'ayons trouvé détourné de son vrai sens, qu'il s'agisse des Védas ou de l'*Avesta*[1]. L'explication par l'orage méconnaît la

[1] On a vu des cas nombreux dans le cours de cette étude. *Asha*, par exemple, *hûkhta*, *arsvacah*, *ahûirya*, *hukhshathra*, *dûm*, *thris*, *gaoyaoiti*, *mairya*, etc. Si tout eût été examiné de près, il y a bien peu de pages qui n'en eussent fourni leur contingent; mais nous avons dû nous arrêter à quelques-unes pour ne pas excéder les limites d'un travail destiné à une revue. Il est un fait, toutefois, que nous

vraie nature des croyances et des institutions, non seulement de la Perse, mais aussi des autres peuples aryaques; elle semble, du reste, et cela inconsciemment, se préoccuper bien moins de la réalité des choses que du moyen de faire surgir une analogie, quelque forcée qu'elle soit; car elle n'examine presque aucune question en elle-même, posant les faits et en cherchant la vraie nature d'après les données établies; on n'y voit, au contraire, que la préoccupation continuelle de glaner des analogies à la surface, sans scruter le fond, tant ce système d'analogies forcées séduit certains esprits, même des plus éclairés. Cette séduction est si grande qu'ils n'aperçoivent même pas que leurs explications se bornent à signaler quelques ressemblances dans les détails et ne peuvent rendre raison de la production d'aucun fait, de l'origine d'aucune doctrine. Qu'est-ce, par exemple, que Yima puni ou criminel pour avoir appris aux hommes à manger des morceaux de *nuages?* Comment la voix du tonnerre est-elle devenue un prophète et un législateur semblable à Moïse et à Mahomet? Comment le naturalisme polythéiste a-t-il engendré sans transformation une doctrine monothéistique? Nous

avons omis et qui devait être signalé. Au Yaçna xxxii, 8, il est dit que Yima fut sévèrement puni pour avoir voulu apprendre aux hommes à manger de la chair d'animal (*bagâ-gâus*). Le mot chair est ici rendu par *gâus*, qui a fréquemment ce sens (voy. Vend. v, 154; vii, 141, 191; xiii, 78; xiv, 72; — Yaçna, xi, 20; — Visp. xii, 17; — Yesht iii, 18; x, 6, etc.), et qui, au Vend. xiii, 78, entre autres, désigne de la viande en général. Malgré tout cela, on traduit ici « vache » et l'on obtient ce sens curieux : « Yima fut puni, lui qui voulut enseigner aux hommes à manger des morceaux de nuées ».

avons fourni trop d'exemples de cette impuissance de l'interprétation mythologique pour devoir insister encore sur ce point.

Ce système, par son exclusivisme, s'interdit la voie des explications véritables. Cantonné, en effet, dans un coin de la mythologie aryaque, il néglige les renseignements que pourraient lui fournir les religions des peuples touraniens ou sémitiques; il n'envisage pas même l'ensemble des croyances aryaques, mais il s'arrête à un seul fait, à un seul mythe, et veut y faire tout converger, même au prix d'interprétations, d'étymologies telles que celles de *peshotanus* et de *pairika*. Cette dernière étude nous a fourni de nouveaux exemples de ses procédés; nous avons vu à quel point il est faux de soutenir que les Fravashis, Zoroastre, les Yâtus et leurs pareils sont des acteurs de l'orage, et l'eschatologie parse l'une des scènes de ce mythe. On comprendra aisément que nous ne puissions admettre ni ces explications, ni le système qui les engendre, et l'on se demandera ce que deviendrait l'*Avesta* si on appliquait cette méthode à son interprétation.

En terminant cette controverse, exprimons le regret d'avoir eu à combattre des savants dont nous reconnaissons bien volontiers les grands et nombreux mérites. Nous avons cru devoir le faire pour sauver un principe scientifique d'une haute importance. Que l'on essaye d'appliquer leur système à d'autres branches de la science, et l'on en verra immédiatement les conséquences désastreuses.

(La fin prochainement.)

MATÉRIAUX

POUR L'HISTOIRE

DE

LA NUMISMATIQUE ET DE LA MÉTROLOGIE

MUSULMANES,

TRADUITS OU RECUEILLIS ET MIS EN ORDRE

PAR M. H. SAUVAIRE,

CONSUL DE FRANCE.

PREMIÈRE PARTIE. — MONNAIES.

(SUITE.)

§ 5. DERHAM.

Ils le vendirent[1] *pour un vil prix, pour des derhams comptés.* (Corân, XII, 20.)

(Le prix était) *vil*, à cause de l'excès d'alliage que contenait la monnaie (*zayf*) ou de son manque de poids (*noqsân*).

Comptés, c'est-à-dire peu nombreux. En effet, on avait l'habitude de peser les sommes qui atteignaient 1 once et de compter celles qui étaient au-dessous

[1] Il s'agit de Joseph vendu par ses frères.

(de ce poids). Suivant quelques-uns, le prix fut de 20 derhams, et, selon d'autres, de 22. (Baydâwy, *Comm.*, I, p. 12.)

Le derham légal est celui pour lequel on a égard à ce que 10 (derhams) égalent 7 metqâls; cela a été ainsi institué par notre seigneur ʿOmar. (*Fatâwa khayriyah*[1], p. 148.)

Le Prophète a dit : « J'ai conservé à l'ʿIrâq son derham et son *qafîz*. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, I, p. 76.)

Le *derham*, qu'on prononce aussi *derhem*, et parfois *derhâm*, est lexicologiquement le nom d'une monnaie (*madroûb*) ronde en argent. Il est notoire que l'adoption de sa forme arrondie eut lieu sous le khalifat d'El-Fâroûq (ʿOmar). Antérieurement à ce khalife, il avait à peu près la forme d'un noyau de datte et ne portait aucune inscription. Dans la suite, du temps d'Ebn ez-Zobayr, on grava sur un de ses côtés (*taraf*) les mots : *men Allah* (de Dieu), et sur l'autre : *el-barakah* (la bénédiction). Plus tard, El-Hadjdjâdj fit un changement et lui donna pour inscription la surate de l'*ikhlâs*[2] (CXIIe); suivant quelques auteurs, il y grava son nom; suivant d'autres, il employa d'autres formules.

On n'est pas d'accord sur le poids qu'avait le derham du temps du Prophète : il pesait 10, 9,

[1] Ce recueil de *Décisions juridiques*, imprimé à Boulâq en l'année 1273 de l'hég., a pour auteur Khayr ed-dyn er-Ramly, hanafite, mort en l'année 1081 (comm. 11 mai 1670).

[2] C'est celle que portent, sauf le mot قل (dis), par lequel elle commence, toutes les monnaies omayyades.

6, 5, c'est-à-dire que chaque 10 derhams égalait [10, 9, 6,] 5 metqâls. Cette dernière opinion est la plus authentique. Ensuite, du temps d'ʿOmar, on adopta le poids de 7, c'est-à-dire que chaque 10 derhams pesa 7 metqâls; ce qui donna pour chaque derham sept dixièmes de metqâl, soit un demi-metqâl et un cinquième de metqâl.

Le derham *poids de sept* est égal à 14 qîrâts, qui font 70 grains d'orge (*chaʿ îrâh*). D'après cela, le metqâl égale 100 grains d'orge.

L'aumône légale se règle sur ce poids, suivant ce qu'on lit dans le *Djâméʿ er-romoûz*, au livre de la *zakâh*....

En somme, le derham est lexicologiquement le nom donné à une monnaie ronde en argent. Dans le langage de la jurisprudence, on l'applique, absolument parlant, au poids de cette monnaie (*madroûb*), lorsqu'il s'agit de la *zakâh*, et à un poids ou à une dimension (*sath*), dans le chapitre de l'impureté.

Le dînâr suit cette analogie : lexicologiquement, ce nom se donne d'une manière générale à la monnaie, et, en terme de jurisprudence, au poids de cette monnaie. Ce qui a rapport à ce sujet a déjà été mentionné précédemment sous le mot *metqâl*.

Les médecins appliquent également au poids, d'une manière générale, le terme *derham*, ainsi qu'on lit dans le *Bahr el-djawâher :* « Le derham est égal à un demi-metqâl et son cinquième, ou, dit-on, à 6 dâneqs. » (*Dict. of techn. terms*, p. 500.)

Quant au derham, il est de 6 dâneqs. Chaque 10 derhams égale (en poids) 7 metqâls d'or. Cette évaluation (*taqdîr*) est donnée comme fixe (*ʿala sabîl et-tahdîd*). (*El-Hesny*, apud Keijzer, *Pr. de jur. mus. selon le rite châféʿîte*, p. 77.)

(Khalifat d'Abou Bakr.) Les habitants d'El-Hîrah furent obligés de payer 14 derhams *poids de cinq*, par tête. La somme s'éleva à 84,000 derhams *poids de cinq;* ce qui fait 60 (mille) *poids de sept*. (Balâdory, p. 243.)

Le Marzubân obtint une capitulation au nom de tous les habitants de l'Aderbaydjân, moyennant 800,000 derhams *poids de huit*. (Balâdory, p. 326.)

L'Isbehbed (du Tabarestân) fit la paix avec Yazîd en payant 700,000 derhams et 400 charges (*waqr*) de safran. «Les 10, *poids de six*,» dit-il à Yazîd. — «Mais non, *poids de sept*,» répondit le général musulman. Sur son refus, Hayyân offrit de verser la différence entre les deux poids. (Balâdory, p. 337.)

(Suivant une autre version) l'Isbehbed obtint la paix moyennant 1,000,000 de derhams versés comptant et le payement annuel de 700,000 derhams-metqâls ..... (Balâdory, p. 338.)

La quatrième catégorie des biens soumis à la dîme aumônière (*zakâh*) comprend l'or et l'argent : ils payent le quart du dixième, conformément à ces paroles du Prophète : « Sur l'argent (*wareq*), le quart du dixième. » La quotité imposable sur l'argent est de 200 derhams, au poids de l'islamisme, qui est, pour chaque derham, de 6 dâneqs, et pour chaque 10 derhams, de

7 metqâls. Il est dû, lorsque le *nésâb* atteint 200 derhams, 5 derhams, qui représentent le quart du dixième de ce nombre. . . Il en est de l'argent monnayé (*el-wareq el-matbouʿ*) comme des lingots (*néqâr*). (Mawardy-Enger, p. 206.)

Pour évaluer le *kharâdj*, on a également besoin de connaître le poids et la composition (*naqd*) du derham. Son poids a été établi durant l'islamisme sur le pied de 6 dâneqs par derham, et le poids de 10 de ces derhams a été fixé à 7 metqâls. Il y a divergence d'opinions sur la cause qui a fait donner la préférence à ce poids. Suivant les uns, les derhams, du temps des Perses, étaient frappés d'après trois poids : il y avait le derham du poids de 1 metqâl de 20 qîrâts, le derham qui pesait 12 qîrâts, et le derham du poids de 10 qîrâts. Lorsque, à l'époque de l'islamisme, on eut besoin d'en faire l'évaluation pour la perception de la *zakâh*, on prit la moyenne des trois poids, c'est-à-dire des 42 qîrâts, et on obtint 14 qîrâts, des qîrâts du metqâl. Aussi, quand furent frappés les derhams islamiques d'après le poids moyen fourni par les trois poids, dit-on, en parlant de 10 derhams, 7 metqâls, attendu qu'il en était ainsi. D'après d'autres, le motif serait celui-ci : ʿOmar ebn el-Khattâb, voyant la variété des derhams, parmi lesquels il y avait le *baghly*, de 8 dâneqs; le *tabary*, de 4 dâneqs; le *maghréby*, de 3 dâneqs, et le *yamany*, de 1 dâneq, donna l'ordre d'examiner quelles étaient, parmi ces monnaies, les plus fortes et les plus faibles dont les gens fissent usage. Or on trouva que c'était

le derham *baghly* et le derham *tabary*. En ayant réuni les deux poids, on eut 12 dâneqs; on prit la moitié de ceux-ci égale à 6 dâneqs, et on fit le derham islamique égal au poids de 6 dâneqs. Si à ces derniers tu ajoutes les trois septièmes, tu as le metqâl; et si, du metqâl, tu ôtes les trois dixièmes, tu as le derham. Conséquemment, 10 derhams sont égaux en poids à 7 metqâls, et chaque 10 metqâls égale $14\frac{2}{7}$ derhams.

Quant à la composition (*naqd*) du derham, elle consiste en argent pur (*khâlès*); les pièces composées d'alliage (*maghchoûch*) ne sont pas considérées comme des derhams légaux.

Les Perses, lors du déclin de leur empire, avaient altéré leurs monnaies. Quand l'islamisme vint, leurs pièces d'or et d'argent n'étaient pas pures; toutefois, on les recevait dans les transactions comme si elles l'étaient. L'alliage de ces pièces passait inaperçu, parce qu'on n'y faisait pas attention, jusqu'au moment où furent frappés les derhams islamiques. On distingua alors la pièce contenant de l'alliage de celle qui était pure.

On n'est pas d'accord sur la question de savoir qui le premier fit frapper des derhams pendant l'islamisme. Au dire de Sa'îd ebn el-Mosayyeb, le premier qui fit battre les derhams gravés (*manqoûchah*) fut 'Abd el-Malek ebn Merwân. Les monnaies introduites dans le pays consistaient en dînârs *roûmy* (byzantins), en derhams des Cosroès (*kesrawy*) et en un petit nombre de (derhams) hémyarites (*hemyary*).

rédaction du fargard, elle n'est pas du moins une circonstance ajoutée à une ancienne légende, et si par conséquent elle n'a pas été créée à une époque où le mythe orageux avait disparu des souvenirs. Si l'on cherchait ainsi, on trouverait sans doute que l'auteur de ce fargard était dominé par la crainte que le *Vara* de Yima ne parût échapper au pouvoir de la loi mazdéenne et de Zoroastre. Pour prévenir toute objection de la part des *Ashemaoghas* querelleurs, il fait poser la question par le prophète. Or, nul ne pouvait avoir prêché la loi dans le *Vara*, puisque Zoroastre en est le seul apôtre; il n'y avait d'autre moyen de sortir de l'impasse que d'imaginer un messager céleste choisi en dehors de l'humanité. La personne du messager pouvait être prise dans un mythe plus ancien, dans une autre légende; mais ce n'est point au même titre qu'il apparaît ici, et, quelle qu'ait été son origine, l'oiseau *Karshipta* n'est point la foudre ou ne l'est plus; le nom seul peut être commun aux deux acteurs de ces mythes. Encore est-ce là une concession gratuite; il n'est pas un texte, pas un mot qui permette de rapprocher le *Karshipta* et l'éclair.

Nous reviendrons plus tard expressément sur la légende de Yima, dans un autre travail. Terminons ces considérations par cette réflexion qu'elles nous suggèrent et qui s'est fait jour déjà plus d'une fois. Les légendes éraniennes, si elles sortent du mythe de l'orage, n'ont pu passer dans le monde des croyances mazdéennes qu'en subissant une transfor-

mation complète; preuve évidente qu'une transformation non moins grande s'est opérée dans les croyances éraniennes, et que l'orage n'est point la source de la foi avestique.

Nous pouvons nous arrêter ici et poser les conclusions de notre examen, conclusions négatives en ce qui concerne le système rejeté, conclusions positives établissant la solution la plus probable. Relativement au premier point, nous n'avons qu'à résumer l'ensemble des résultats obtenus jusqu'ici et à les formuler en quelques mots.

Il n'est aucun des points principaux des croyances avestiques qui ait son origine dans le mythe atmosphérique ou qui y trouve son explication. La doctrine avestique y est étrangère et témoigne en général d'une autre provenance, quelle que soit celle de quelques détails. L'*Avesta* n'a pas même de nom ni pour l'orage ni pour l'éclair.

Le système de l'orage repose sur des assertions dénuées de fondement et le plus souvent contraires à la réalité, ou sur des interprétations de texte erronées. Il n'est presque pas un texte, pas un mot important dans la question, que nous n'ayons trouvé détourné de son vrai sens, qu'il s'agisse des Védas ou de l'*Avesta*[1]. L'explication par l'orage méconnaît la

[1] On a vu des cas nombreux dans le cours de cette étude. *Asha*, par exemple, *hûkhta*, *arsvacah*, *ahûirya*, *hukhshathra*, *dûm*, *thris*, *gaoyaoiti*, *mairya*, etc. Si tout eût été examiné de près, il y a bien peu de pages qui n'en eussent fourni leur contingent; mais nous avons dû nous arrêter à quelques-unes pour ne pas excéder les limites d'un travail destiné à une revue. Il est un fait, toutefois, que nous

La taxe des pauvres (*zakâh*) n'est due sur l'argent qu'autant que celui-ci atteint 200 derhams; la taxe est alors de 5 derhams. Elle est de 1 derham sur chaque 40 derhams en plus. — Le derham est (de) 6 dâneqs, et le dâneq (de) 8 grains d'orge de moyenne grosseur. (*Charâyé el-islâm*, p. 70.)

1° Il ne sera pas tenu compte (pour l'acquittement de la *zakâh*) du plus ou moins de faveur dont jouissent les pièces, lorsque la valeur intrinsèque des unes et des autres (*el-djawharayn*) est la même; au contraire, on adjoindra les unes aux autres. On pourra s'acquitter de son plein gré dans la monnaie la plus recherchée; mais il sera permis de le faire en donnant de chaque genre de pièces au prorata.

2° Les derhams contenant de l'alliage ne doivent pas la *zakâh*, tant que le fin qu'ils contiennent n'atteint pas la quotité imposable. Si on connaît la quantité d'argent y contenue, on en payera la dîme aumônière en argent pur (*feddah khâlésah*); ce qu'on fera pour la somme totale. Si, l'ignorant, on s'acquitte, par précaution, en bonnes pièces, cela est également permis. En cas de contestation, on est tenu de les affiner, afin de reconnaître le montant de ce qui est dû. (*Charayé el-islâm*, p. 71.)

(Pour la *zakâh* sur l'argent) on a égard aux derhams *poids de sept;* ce que l'auteur explique ainsi : lequel — poids de sept — consiste en ce que les 10 — derhams — pèsent 7 metqâls. — Le metqâl est le dînâr; il pèse 20 qîrâts, et le derham pèse 14 qîrâts. Le qîrât pèse 5 grains d'orge. L'origine de ces proportions

est celle-ci : Les derhams étaient de trois sortes : l'une avait le derham de 20 qîrâts, comme le dînâr; une autre comprenait le derham de 12 qîrâts, soit les $\frac{3}{5}$ du dînâr; dans la troisième, le derham comptait 10 qîrâts ou la moitié du dînâr. Pour la première, le poids de 10 derhams correspondait à celui de 10 dînârs; dans la deuxième, 10 derhams équivalaient en poids à 6 dînârs: et dans la troisième catégorie, le poids de 10 derhams égalait celui de 5 dînârs. Or les transactions donnant lieu à des disputes continuelles, ʿOmar prit 1 derham de chaque sorte, et, les ayant fondus ensemble, en fit 3 égaux qui pesèrent chacun 14 qîrâts. En effet le total étant de 42 qîrâts, le tiers fut de 14. Cet état de choses s'est maintenu ainsi jusqu'à notre époque[1] pour tout. Cependant Ech-Châféʿy et Mâlek ne s'y conforment pas en ce qui regarde le prix du sang. On lit dans la *Ghâyah*[2] : « Les derhams d'Égypte sont de 64 *habbah*, ce qui fait le derham plus fort que celui de la *zakâh*. La quotité imposable (*nésâb*) sur ces derhams n'est donc que de 180 derhams et 2 *habbah*. (*Kanz-ʿAyny*, p. 89.)

Le don nuptial doit être au moins de 10 derhams, — du poids de 7 metqâls, fussent-ils non monnayés, mais du *tebr*. On n'a mis pour condition qu'ils soient monnayés, pour constituer le *nésâb* du vol entraînant l'ablation de la main, qu'afin de rendre plus rare le

[1] El-ʿAyny mourut en l'année 855 (1451 de J. C.).

[2] Es-Saroûdjy, l'auteur de la *Ghâyah*, mourut en l'année 710 de l'hégire.

cas où cette punition est applicable. (*Madjma' el-anheur*, p. 223.)

Lorsqu'une ville a été conquise par la force et que le chef de la communauté musulmane y maintient les habitants, il leur impose une capitation annuelle qui est de 48 derhams pour le riche [1], soit 4 derhams par mois; de 24 derhams pour l'homme possédant une fortune moyenne [2], soit 2 derhams par mois, et de 12 derhams pour le pauvre [3] qui peut gagner sa vie, soit 1 derham par mois. C'est là l'opinion unanime des khalifes 'Omar, 'Otmân et 'Aly et des compagnons du Prophète, c'est-à-dire l'*idjmâ'*. Suivant Ech-Châfé'y, la capitation est de 1 dînâr ou de 12 derhams par tête, que le contribuable soit riche ou pauvre. (*Madjma' el-anheur*, p. 413.)

Le *kharâdj* est de deux sortes : *kharâdj moqâsamah* (proportionnel) et *kharâdj wadîfah*. Il ne peut excéder la quotité fixée par 'Omar sur le Sawâd, — les terrains de grande culture de l''Irâq : — pour chaque *djarîb* propre à la culture, un *sâ'* de blé ou d'orge, — (Ech-Chafé'y veut qu'on paye pour le blé 4 derhams, et pour l'orge 2 derhams) — et un derham [4]; pour le *djarîb* de vert, 5 derhams — (Ech-Châfé'y dit 6 derhams), — et pour le *djarîb* de vignobles ou de dattiers serrés, 10 derhams — (Ech-Châfé'y dit 8 derhams). (*Madjma' el-anheur*, p. 411.)

[1] Celui qui possède 10,000 derhams et au-dessus.

[2] De 200 derhams.

[3] Celui qui possède moins de 200 derhams, ou qui ne possède rien.

[4] Cet impôt d'un *sâ'* de blé ou d'orge et d'un derham est confirmé par le *Reudd el-mohtâr*. Voir un peu plus loin.

M. Le minimum du don nuptial (*mahr*, *sédâq* ou *sadâq*, *sadaqah*, etc.) est de 10 derhams d'argent, *poids de sept* — C, metqâls — CC, c'est-à-dire que chaque derham doit être (du poids de) 14 qîrâts. — M, monnayés ou non. (*Reudd el-mohtâr*, II, p. 329, 330.)

M. Le montant du vol (pour que le voleur soit passible de l'ablation) doit s'élever à 10 bons derhams ou à leur contre-valeur.

CC. Les 10 derhams s'entendent de ceux qui sont prescrits (par la loi), à savoir dont les 10 pèsent 7 metqâls. *Bahr*[1], *Hédâyah*, etc. Les *bons* derhams sont ceux qui ne sont ni des *nabahradjah*, ni des *zoyoûf*, ni des *sattoûqah;* il peut se faire toutefois que la quantité de ces mauvaises pièces soit telle que leur valeur équivaille à la quantité requise.

C. L'auteur n'a pas ajouté *monnayés*, parce que, comme on le lit dans le *Moghreb*[2], le nom de *derham* ne s'applique qu'aux espèces d'argent monnayées.

CC. El-Kamâl, en discutant ce point de droit, s'appuie sur ce que, du temps du Prophète, il y avait diverses sortes de derhams: dans l'une, le poids était de 5; dans l'autre, de 6; et dans la troisième, de 10 (metqâls).

[1] Le *Bahr er-râïq*, commentaire du *Kanz ed-daqâïq*, a eu pour auteur Zayn el-'Abédîn ebn Nodjaym el-Mesry, mort en l'année 970 (comm. 31 août 1562).

[2] Ce grand dictionnaire, dont le titre entier est *El-Moghreb fî'l-loghah*, a pour auteur El-Motarrézy (Abou'l-Fath Nâser ebn 'Abd es-Sayyed), mort en l'année 610 (comm. 23 mai 1213).

C. Il n'y a pas lieu à l'ablation, quand le vol consiste en un lingot d'argent (*noqrah*) pesant 10 (derhams), mais inférieur à la valeur de 10 (derhams) monnayés, ou en 1 dînâr dont la valeur serait au-dessous de 10 (derhams).

CC. Par *noqrah* on entend, suivant le *Qâmoûs*, un morceau d'or ou d'argent fondu. L'auteur a ici en vue la seconde acception. *T(ahtâwy)*. Il faut en effet que les 10 derhams soient monnayés. Il en serait de même si quelqu'un avait volé une somme d'argent dont le poids serait inférieur à 10 (derhams), mais dont la valeur serait égale à 10 (derhams) monnayés : il n'aurait pas la main coupée, attendu que cela serait contraire au texte formel de la loi, qui dit qu'il faut qu'il ait été volé de l'argent pesant 10 (derhams). Ainsi lit-on dans le *Fath*, qui nous apprend par là que, pour l'argent non monnayé, on doit avoir égard au poids et à la valeur, c'est-à-dire que le poids doit être de 10 (derhams) valant 10 (derhams) monnayés. Conséquemment, il n'y aura pas d'ablation si le poids est au-dessous de 10, la somme volée atteignît-elle la valeur de 10 (derhams) monnayés.

L'expression « ou en 1 dînâr » nous fait voir que tout ce qui n'est pas des derhams sera évalué en cette monnaie, s'agît-il (de pièces) d'or, ainsi qu'on le lit dans le *Fath*. (*Reudd el-mohtâr*, III, p. 192, 193.)

M. La contribution foncière sur les terrains *kharâdjys* est, pour chaque *djarîb* de terre arrosable, d'un *sâ'* de froment ou d'orge, et de 1 derham — C, de la meilleure monnaie. *Zayla'y*. — CC. Ce derham

doit être du *poids de sept*, comme pour la *zakâh*. *Bahr.* Il doit peser 14 qîrâts. *Djamharah*[1]. (*Reudd el-mohtâr*, III, p. 260, 261.)

C. El-Kamâl a dit qu'on devait entendre par derham celui qui est en usage dans la ville où a été passé le contrat. En Égypte, ce terme s'applique aux *fels*. — CC. Sache qu'il y a ambiguïté sur deux points, relativement à ce qu'on doit entendre par l'*usage récent* : le premier concerne ce à quoi s'applique le nom de *derham*, et le second se rapporte à la valeur de celui-ci. L'auteur du *Fath* affirme « qu'on entend par derhams ceux dont 10 pèsent 7 (metqâls), lorsque tel est l'usage dans la ville où le contrat a été passé; mais qu'en Égypte il est d'usage d'appeler *derham*, actuellement, le poids de 4 derhams du poids de sept *fels*, à moins que le contrat ne porte : « *en argent* », auquel cas il s'agira de derhams « *poids de sept* ». L'auteur du *Bahr* conclut de là que si celui qui a fait un *waqf* en Égypte a affecté des derhams à l'usufruitier, sans aucune restriction, on devra entendre des fels de cuivre. Si, au contraire, il a restreint son expression à l'aide des mots *bé'n-noqrah* (en argent), on entendra de l'argent (*feddah*). L'auteur du *Nahr* a contesté cette opinion, en disant : « Le passage du *Fath* se rapporte à ce qui se passait dans ce temps-là; mais il ne s'ensuit pas qu'il en soit de même à toutes

[1] C'est le titre de l'abrégé, fait par le vizir Isma'îl ebn 'Abbâd, du grand dictionnaire intitulé : *El-Djamharah fî'l-loghah*, par Abou Bakr Mohammad ebn el-Hasan ebn Dorayd, mort en l'année 321 (comm. 1er janvier 933 de J. C.).

les époques. Ce qu'il faut donc faire, c'est de suivre ce qui se passait au temps où le *waqf* a été constitué, si on peut le savoir; dans le cas contraire, la monnaie devra s'entendre de l'argent, car c'est là le principe. »

Sur le second point, le *Nahr* a dit : « Quant à la valeur de chacun des derhams, il y a doute, suivant le *Bahr*, sur la question de savoir s'ils doivent être purs (*khâlésah*) ou mêlés d'alliage (*maghchoûchah*). Un célèbre jurisconsulte mâlékite de son temps, Nâser ed-dyn el-Léqâny, à qui il avait demandé une réponse juridique, affirma avoir entendu dire par un homme digne de foi que chacun de ces derhams valait 1 *demie* et 3 *fels*. » . . .

Je dis : « De notre temps et bien antérieurement, le public a abandonné l'usage du mot *derham*, pour ne se servir que de l'expression *gueurch*[1], qui est le nom donné à 40 *demies* d'argent. Cette monnaie variant suivant les époques, on aura également égard à la piastre qui avait cours du temps du fondateur du *waqf*. (*Reudd-el-mohtâr*, IV, p. 217, 218.)

Maqrîzy-de Sacy, *Tr. des poids et mes.*, p. 20-33.

L'Irak fut imposé en dirhems par ʿOmar (Maqr.-de Sacy, *Tr. des monn. mus.*, p. 36.)

Qobâd fixa l'imposition du Sowâd ou Irâq cultivé à 2 derhams par *djerib*. Ces derhams pesaient 1 *metqâl* pièce. (*Notices et Extr. des mss. de la Bibl.*, t. VIII, p. 150[2].)

[1] Prononciation égyptienne de قرش (*piastre*), qu'on prononce presque partout ailleurs *qeurch*.

[2] Ce passage est extrait du *Kétâb et-tanbîh wa'l-ichrâf* par Masʿoûdy.

L'impôt foncier (*kharâdj*) établi par les Arabes (sur les cantons d'El-Ahwâz) était de 30,000,000 de drachmes. Les rois de Perse prélevaient un impôt de 50,000,000 de drachmes du poids d'un miscal. (Yacout, *Description géogr. de la Perse*, trad. B. de Meynard, p. 59.)

Révolte dite des derhams, an 275. Ibrâhim ebn Ahmad ayant fait frapper les derhams entiers (*séhâh*) et aboli le cours des fragments (*qéta*ᶜ), le peuple, mécontent de cette mesure, ferma les boutiques et cria contre Ibrâhim. Ce prince fut obligé de combattre les insurgés. Il revint ensuite d'El-Qayrawân à Raqqâdah et rendit la liberté aux mutins qu'il avait fait emprisonner. Dès lors, les monnaies (*en-noqoûd*) et les fragments disparurent de l'Afrique jusqu'à ce jour[1], et Ibrâhim ebn Ahmad frappa des dînârs et des derhams qu'il appela *ᶜâchérys;* chacun de ces dînârs contenait 10 derhams. (Ebn Adhari-Dozy, p. 114, 115.)

Les monnaies du Kermân consistent principalement en derhams; les habitants ne font pas usage des *fels*, ni aucunement de l'argent (en lingot[2]?). Les dînârs sont considérés par eux comme une marchandise, et ils ne s'en servent pas dans leurs achats. (El-Istakhry, p. 168.)

Les habitants de Bokhâra ont pour monnaie le

l'auteur des *Prairies d'or*, mort en l'année 345, ms. ar. de la Bibl. nat., S.-Germain-des-Prés, n° 337.

[1] Fin du XIIIᵉ siècle de notre ère.

[2] ولا شيئًا من النقرة.

derham. Ils ne font pas usage, dans leurs transactions, du dînâr, qu'ils considèrent comme une marchandise. Toutefois, ils ont un derham qu'ils appellent *Ghetrîfy*. (El-Istakhry, p. 314.)

Les monnaies du (khalife) fâtémite, dans tous ses États, jusqu'à l'extrémité de (la province de) Damas, sont : le dînâr.... Le derham est faible aussi. Il a une demie qu'on appelle *qîrât*, (et de plus) un huitième qu'on nomme *kharnoûbah* (C. *kharoubah*). Le tout se prend au nombre. Les habitants (de l'empire fâtémite) ne diminuent pas la valeur de la monnaie, en la coupant. (El-Moqaddasy, I, p. 240.)

Les derhams du Moltân sont faits comme ceux du Fâtémite. (El-Moqaddasy, II, p. 482.)

Bandjahîr est la montagne d'argent. Les derhams y sont larges; les *moqattaʿah* s'y trouvent en très petit nombre. (El-Moqaddasy, II, p. 303.)

(A Arechkoûl, non loin de Telemsân) le derham comprend 8 *kharroûbah*, et le kharroûbah 4 grains. (Quatrem., ms. ar. n° 580, *El-masâlek wa'l-mamâlek*, *Not. et extr. des mss.*, t. XII, p. 537.)

(A Nakoûr, dans le Maghreb) les derhams se donnent par compte et non au poids. (Quatrem., ms. arabe n° 580, *Notices et extraits des mss.*, t. XII, p. 546.)

An 460. Malîlah. Les derhams, dans cette ville, comprennent un certain nombre de qîrâts; chaque *qîrât* est égal à 5 huitièmes de derham. (El-Bekri-de Slane, t. ar., p. 89.)

An 460. Nakoûr. Leurs derhams se donnent au

nombre sans être pesés. (El-Bekri-de Slane, t. ar., p. 91.)

An 460. Ydjla (dans le Soûs). Les gens du marché de cette ville font leurs transactions commerciales au moyen de bijoux brisés ou lingots d'argent. Le derham monnayé est chez eux très rare. (El-Bekri-de Slane, t. ar., p. 162.)

Les dirhems de ce pays (Mawara'n-nahr, Khawârezm, Kabdjak et la plus grande partie de l'*Iram*) se composent d'argent pur et qui n'est nullement mêlé d'alliage. Ainsi, quoiqu'ils pèsent moins que les dirhems de l'Égypte et de la Syrie, ils ont un cours égal, attendu que leur métal est très pur, tandis que celui de ces autres pièces est fort altéré. Ces dirhems sont de deux espèces : les uns valent 8 et les autres 4 *fels* (Quatrem., ms. ar. n° 583 : *Masâlek el-absâr fi mamâlek el-amsâr*[1] par Chéhâb ed-dyn Abou-'l ʿAbbâs Ahmad, fils du qâdy Mohy ed-dyn Yahya, el-Kermâny el-ʿOmary ed-Demechqy, né en l'année 700, mort en l'année 749. *Not. et extr. des mss.*, t. XIII, p. 244.)

Ebn Fadl Allah[2], dans son livre intitulé *El-masâlek*, parlant du commerce de l'Égypte, s'exprime ainsi : « les dirhems sont alliés à $\frac{2}{3}$ d'argent et $\frac{1}{3}$ de cuivre. Le dirhem est de 18 grains de caroubier. Le *kharouba* (c'est-à-dire le grain de caroubier) est de

[1] Hadji Khalîfah porte (V, p. 506), au lieu de *fi mamâlek el-amsâr* : *fi akhbâr moloûk el-amsâr*, et ajoute que l'auteur était connu sous le nom d'Ebn Fadl Allah.

[2] Voir la note précédente.

3 grains de blé. Le mithcal est de 24 kharoubahs. Il y a des dirhems dont la valeur est de 48 fels. Le dînâr djeïschi vaut 13 $\frac{1}{3}$ dirhems. (Maqr.-de Sacy, *Tr. des monn. mus.*, p. 81, 82, extrait de l'histoire d'Égypte et du Caire de Djélaleddin Alosyouti[1].)

An 728. A Zhafâr, ville située à l'extrémité du Yaman, sur le littoral de la mer des Indes, les dirhems sont un alliage de cuivre et d'étain et n'ont pas cours ailleurs (*Ebn Batoutah*, trad. Defrémery et Sanguinetti, II, p. 197.)

An 742. Environs de Baghdâd. « Nous trouvâmes une drachme dans la source. Ayant envoyé l'un de nous chez un boulanger, celui-ci ne voulut vendre du pain que pour la valeur d'un qîrât, et de la paille pour le même prix. » (*Ebn Bat.*, trad. Defrémery et Sanguinetti, III, p. 268.)

Les habitants de l'Égypte ont adopté l'usage de considérer chaque 3 grains de blé comme pesant la moitié du huitième d'un derham. D'après cela, le derham sera de 48 grains. (*Guide du Kâteb*, ms. ar. de la Bibl., supplém. n° 1912, fol. 79 r°.)

Le derham égale 16 *kharroûbah*. (*Guide du Kâteb*, fol. 80 r°.)

De nos jours, on ne fait que rarement usage des derhams dans le *Sawâd* de l'ʿIrâq, et le *kharâdj* s'acquitte d'après la valeur des pièces d'or; mais dans le *Sawâd* de Wâset, d'El-Basrah et du Fârès, on

[1] Dans l'édition, lithographiée à Boulâq, du *Heusn el-mohâdarah*, 2e p., p. 174, on lit *kharnoubah* au lieu de *kharroubah* et, par erreur, *habachy*, pour *djaychy*.

emploie les derhams : il en est de même dans le Diâr-Rabî'ah, en Syrie et ailleurs. (*Kétâb el-hâwy*, fol. 35 v°.)

§. 6. DÂNEQ.

Le *dâneq* est le sixième d'un derham, et le qîrât, le demi-dixième. *Bahr*.... Le demi-derham et autres (menues monnaies) analogues, comme le *dâneq* et le *qîrât*, se pèsent. (*Fath el-mo'în*[1], II, p. 641.)

Si on quadruple le qîrât, on obtient le dâneq. Le dâneq sextuplé est égal au derham. — Le qîrât est égal à 4 grains d'orge, et le dâneq à 3 qîrâts. 6 dâneqs égalent le derham. (Casiri, *Bibl. ar. hisp.*, I, p. 282, ms. ar. n° 839[2].)

Le dâneq égale 2 qîrâts. (Casiri, *Bibl. ar. hisp.*, I, p. 366, ms. ar. n° 924[3].)

Le dâneq est le sixième du dînâr (de 20 qîrâts) : il égale 3 $\frac{1}{3}$ qîrâts, soit 10 habbahs ou 40 areuzzahs. (*Kétâb el-hâwy*, fol. 3 r°.)

Le derham se divise en 6 dâneqs. (*Kétâb el-hâwy*, fol. 32 v°.)

Nous désirons connaître le prix de 5 dâneqs d'or. — Si nous voulons, nous multiplierons les 5, qui re-

[1] Gloses de Mohammad Abou's-So'oûd el-Mesry le hanafîte sur le commentaire qu'a donné du *Kanz ed-daqâïq* Moula Meskîn (Mo'în ed-dyn el-Harawy). Deux volumes seulement en ont été publiés à l'imprimerie fondée par Arif pacha au Caire.

[2] Ce ms. est sans nom d'auteur.

[3] Ce ms. a pour auteur Ebn el-Djiâb (Abou't-Tâher Mohammad ebn 'Abd el-'Azîz ebn Yousef el-Morâdy), de Séville, qui vécut dans le VI° siècle de l'hégire.

présentent le nombre des dâneqs (donnés), par 14 $\frac{1}{3}$ [1], ce qui donne 71 $\frac{2}{3}$, et nous diviserons ce chiffre par 6, nombre des dâneqs du dînâr. Le quotient de la division sera 11 $\frac{1}{2}$, $\frac{1}{3}$ et $\frac{1}{9}$. — Les écrivains, les mathématiciens et les changeurs calculent le prix d'un qîrât et le multiplient ensuite par le chiffre des qîrâts. (*Kétâb el-hâwy,* fol. 162 v° à 163 r°.)

El-Hadjdjâdj ebn Yousef, à son arrivée à El-Basrah, nomma ʿAly ebn Asmaʿ directeur des pêcheries d'El-Bârdjâh, avec un salaire journalier de 2 dâneqs en monnaie de cuivre. (*Ebn Khallikân,* p. 404; trad. de Slane, II, p. 125.)

Lorsqu'il descend du haut de ces boutiques, où il a mangé, il paye 1 dâneq. (El-Moqaddasy, I, p. 129.)

J'ai vu à Jérusalem le fromage se vendre, un temps, 1 dâneq le ratl. (El-Moqaddasy, I, p. 173.)

Le *kharâdj* d'Esbîdjâb consiste en 4 dâneqs et un balai qui est envoyé chaque année au sultan avec les cadeaux. — Le *kharâdj* du Khawârezm est de 420,120 derhams, de leurs derhams qui sont (de) 4 $\frac{1}{2}$ dâneqs. (El-Moqaddasy, II, p. 340.)

Dans la région d'Er-Rahâb (Charq), le pain se vend 1 dâneq les 2 *lebn* (*lebnân*[2]). (El-Moqaddasy, II, p. 373.)

On raconte que les anciens habitants du Khawârezm ont fait le derham de 4 dâneqs, afin que les marchands ne les exportassent pas. Jusqu'à ce jour,

[1] Prix du dînâr, à Baghdâd, du temps de l'auteur.

[2] C. أمنان.

en effet, on y importe l'argent et on ne l'exporte pas. (El-Moqaddasy, II, p. 285, 286.)

Les monnaies du Khouzistân sont comme (celles en usage dans) le Machreq. L'or (consiste) en dâneqs; chaque dâneq (contient) 48 *tamoûnahs;* la *tamoûnah* est l'*areuzzah.* (El-Moqaddasy, II, p. 417.)

Si un homme gagne chaque jour 1 derham et que 4 dâneqs lui suffisent, il payera le surplus (pour l'entretien de son père et de sa mère pauvres). (*Madjma*ᶜ *el-anheur,* p. 311.)

Si quelqu'un achète (quelque chose) à raison de la moitié d'un derham de *fels* ou d'un *dâneq,* — on peut prononcer aussi *dânaq;* c'est le sixième d'un derham. Ce mot peut être en rapport de conjonction avec derham ou avec moitié; le dernier sens est le plus vraisemblable, — de *fels*, ou d'un qîrât, — lequel est la moitié d'un dâneq, — de *fels*, la vente est permise, — chez nous Hanafites. Il en est de même d'un tiers ou d'un quart de derham, — et l'acheteur devra payer — une quantité de *fels* égale à — ce qui s'en vend pour la moitié d'un derham, d'un dâneq ou d'un qîrât. (*Madjma*ᶜ *el-anheur,* p. 532; *Kanz*-ᶜAyny, 2ᵉ part., p. 67.)

L'esclave émancipé peut donner un repas à son patron, — à cause de l'usage ainsi pratiqué entre commerçants, dans le but de créer des liens d'affection. On lit dans la *Bazzâziyah*[1] : « Les invitations qu'il fera devront être restreintes, peu nombreuses. Il

[1] L'auteur, Ebn el-Bazzâzy el-Kardary, hanafite, mourut l'an 827 (1423 de J. C.).

agira en cela d'après la fortune dont il peut disposer : ainsi, s'il a entre ses mains 10,000 derhams, une dépense de 10 derhams sera peu de chose; s'il n'en avait que 10, ce serait beaucoup de dépenser 1 dâneq. (*Madjma*ʿ *el-anheur*, p. 740.)

CC. Dans la *Bazzâziyah*, (au livre) *de la Contestation*, xvᵉ espèce, d'après les *Fawâïd* de l'imâm Abou Hafs el-Kabîr[1], on lit : « Quelqu'un a emprunté 1 dâneq de *fels*, alors que ceux-ci étaient au taux de 10 pour 1 dâneq. Le taux est monté à 6 pour 1 dâneq, ou bien il a baissé et les 20 (*fels*) valent 1 dâneq : le prêteur prendra le nombre (de fels) qu'il a donnés, ni plus ni moins. » Je dis : « Ceci est basé sur le dire de l'Imâm (Abou Hanîfah) et sur l'opinion exprimée en premier lieu par Abou Yousef; mais tu sais que les fetwas se rendent d'après la seconde manière de voir de ce disciple, qui est que leur valeur au jour du prêt doit être rendue, soit 1 dâneq, c'est-à-dire 1 sixième de derham, que le taux soit actuellement de 6 fels pour 1 dâneq ou de 20 (fels) pour 1 dâneq. Réfléchis. L'auteur fera mention d'un cas analogue, dans la section *de l'emprunt*, en disant : « Quelqu'un a emprunté des fels ayant cours et des ʿ*Adâly;* or ils ont été démonétisés : l'emprunteur devra restituer des mêmes pièces démonétisées et non leur valeur. » (*Reudd el-mokhtâr*, IV, p. 24.)

Il faut observer que ce terme de *dung* (dâneq) si-

[1] Ou *l'ancien*, contemporain d'El-Bokhâry, l'auteur du *Sahîh*, qui mourut l'an 256 de l'hégire.

gnifie non seulement un poids, mais aussi une monnaie qui pèse 12 grains. (Chardin, *Voy. en Perse*, III, p. 126.)

§ 7. QÎRÂT.

Qîrât et *qerrât*. Son poids varie suivant les pays : à la Mekke, il est égal au vingt-quatrième, et dans l'ʿIrâq, au vingtième du dînâr. (*Qâmoûs. Oqîânos.*)

Le metqâl ou dînâr pèse 20 qîrâts, et le derham, 14; le qîrât pèse 5 grains d'orge. (*Kanz*-ʿAyny, p. 89.)

Il est dû pour la taxe des pauvres 10 qîrâts (demi-dînâr) sur 20 dînârs, et 2 qîrâts sur chaque 4 dînârs en sus. (*Charâyéʿ el-islâm*, p. 70.)

Le minimum à donner au pauvre est le montant de ce qui est dû sur la première quotité imposable, soit 10 qîrâts (demi-dînâr), ou 5 derhams; suivant quelques légistes, c'est ce qui est dû sur la seconde quotité, c'est-à-dire 2 qîrâts, ou 1 derham. (*Charâyé el-islâm*, p. 79.)

Sache ensuite que le derham légal se compose de 14 qîrâts, tandis que celui en usage actuellement en compte 16. (*Reudd el-mohtâr*, CC., II, p. 76.)

Le qîrât est le demi-sixième du derham. *Bahr.* (*Fath el-moʿîn*, II, p. 641.)

(A Arechkoul) les derhams contiennent un certain nombre de qîrâts, et le qîrât est égal aux 5 huitièmes d'un derham. (Quatrem., ms. ar. n° 580, *Not. et extr. des mss.*, t. XII, p. 543.)

Le derham (fâtémite) a une demie qu'on appelle *qîrât*, (et aussi) un quart, un huitième, et un demi-

huitième qu'on nomme *kharnoûbah* (C. *kharoûbah*). Le tout se prend au nombre. (El-Moqaddasy, I, p. 240.)

Les gens du Khouzistân ne connaissent pas le qîrât. (El-Moqaddasy, II, p. 417.)

Un qîrât de *fels* est la quantité de *fels* qui se vend pour 1 qîrât (de derham). (*Kanz*-ʿAyny, 2ᵉ part., p. 67.)

Le Prophète faisait paître des troupeaux pour les habitants de la Mekke moyennant (un salaire payé en) qîrâts. (El-Bokhâry, *Trad. mus.*, éd. Krehl, II, p. 48.)

Salaire d'un ouvrier juif depuis le matin jusqu'à midi, 1 qîrât; d'un chrétien, de midi à l'*asr*, 1 qîrât; d'un musulman, de l'*asr* au coucher du soleil, 2 qîrâts. (El-Bokhâry, *Trad. mus.*, II, p. 50.)

An 107. ʿAbd Allah ebn el-Habhâb, l'intendant du *kharâdj*, avait augmenté la capitation des Coptes de 1 qîrât par dînâr. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, II, p. 492.)

An 146. Les ouvriers occupés à la construction de Baghdâd travaillaient à raison de 1 qîrât d'argent chacun, et cela à cause du bon marché de toutes choses et de la rareté des derhams. (*Kétâb el-ʿOyoûn*, éd. de Goeje, p. 257.)

An 330. Grande cherté à Baghdâd : le pain mêlé de son se vendit 2 *qérâts* (*sic*), (pièce) entière émirienne (*sahîh émîry*), les 2 ratls. (Ebn el-Atîr-Tornberg, VIII, p. 285.)

An 330. Le pain se vendit 2 qîrâts, (pièce) *en-*

tière émirienne, les 4 ratls. (Ebn el-Atîr-Tornberg, VIII, p. 293.)

An 439. ʿIrâq et Mésopotamie. Grande cherté : le *mann* d'amandes se vendit 15 qîrâts; une grenade, 2 ; un concombre, 1 qîrât. (Ebn el-Atîr, IX, p. 370.)

An 447. Campagne de Baghdâd livrée au pillage par les Ghozz Seldjouqîdes, au point que le prix d'un taureau, à Baghdâd, fut de 5 à 10 kîrâts, et celui d'un âne, de 2 qîrâts. (Ebn el-Atîr, IX, p. 422.)

An 448. ʿIrâq. Grande cherté : 1 ratl de viande, 1 qîrât. (Ebn el-Atîr, IX, p. 434.)

An 454. El-Basrah. Bon marché général : 1,000 ratls de dattes, 8 qîrâts. (Ebn el-Atîr, X, p. 15.)

An 460. Ténès. Les monnaies courantes sont : le *qîrât*, le quart de derham, le *saql* et les deux *habbah*, tous frappés. (El-Bekri-de Slane, éd. ar., p. 62.)

An 496. Troubles à Baghdâd : le pain, qui valait 1 qîrât les 10 ratls, monta à 1 qîrât les 3 onces. (Ebn el-Atîr, X, p. 246.)

An 517. Caire. 5 dînârs, 5 *reubâʿys* et 10 qîrâts nouveaux. — 1 dînâr, 1 *reubâʿy* et 3 qîrâts. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, I. p. 400.)

Le cheikh Abou Sâdeq, le traditionniste (mort en l'année 517), donnait alors 1 qîrât au chauffeur du bain pour laver l'écuelle de la chienne et la remplir d'eau douce. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, p. 449.)

An 622. Lorsque Ed-Dâher bé-amr Allah[1] monta

[1] Khalife de Baghdâd.

sur le trône, 2 makkoûks (de froment) coûtaient 1 dînâr et $\frac{2}{3}$ de qîrât. (Ebn el-Atîr, XII, p. 289.)

An 623. A la mort d'Ed-Dâher bé-amr Allah, les prix haussèrent : la *kârah* (de froment) s'éleva à 18 qîrâts. El-Mostanser, son fils et successeur, ordonna de vendre les grains qui lui appartenaient, à raison de 13 qîrâts la kârah, ce qui fit baisser les prix. (Ebn el-Atîr, XII, p. 299.)

La *ferme des qîrâts* (abolie par El-Malek en-Nâser Mohammad ebn Qélâoûn en l'année 778) consistait en ce qu'on percevait de quiconque vendait une propriété, 20 derhams sur mille. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, I, p. 106.)

Le moyen de connaître la valeur d'un qîrât (de dînâr) est celui-ci : Tu multiplies la valeur du dînâr par 3; le produit est le prix du qîrât en dixièmes.

Exemple. — Nous voulons connaître la valeur de 7 qîrâts d'or de Baghdâd. Nous multiplions la valeur du dînâr = 14 $\frac{1}{3}$ derhams, par 3; le produit est 43. C'est le prix du qîrât, c'est-à-dire en dixièmes, soit 4 dâneqs et 3 dixièmes. Or, si nous les multiplions par 7, le produit sera (30 dâneqs et 1 dixième de dâneq, soit) 5 derhams et 1 dixième (de dâneq). (*Kétâb el-hâwy*, fol. 163 r°.)

§ 8. Tassoûdj, pl. Tasâsîdj.

Tassoûdj signifie aussi le quart d'un dâneq. El-Djawhary s'exprime ainsi : « Le *tassoûdj* équivaut à 2 *habbah*, et le dâneq, à 4 *tassoûdj*. » J'ai trouvé en marge de cet ouvrage la note suivante : « L'auteur

n'a entendu par *tassoûdj* et par *dâneq* que leur rapport au derham et non au dînâr; car le derham compte 6 dâneqs ou 48 *habbah*. Le *tassoûdj* du derham est donc, comme il le dit, 2 *habbah*, et le dâneq du derham, 8 *habbah*. » (*Tâdj el-ʿâroûs*, II, p. 70, 71.)

24 *tassoûdj* font 1 dînâr. (*Kétâb el-hâwy*, fol. 23 v°.)

Le qîrât égale 2 *tassoûdj*. Le *tassoûdj* égale 2 *habbah*. (El-Djabarty, *Roy. As. Soc. of Great Brit. and Ireland*, may 1878.)

§ 9. KHARROÛBAH.

Le derham est égal à 18 grains (*habbah*) de caroube; le grain de caroube (*kharroûbah*), à 3 grains de blé (*qamhât*), et le metqâl, à 24 *kharroûbah*. (Maqrizy, *Tr. des famines d'Ég.*, ms. sup. ar. n° 1938, fol. 27 r°-v°.)

(A Arechkoul) la *kharroûbah* comprend 4 grains. (Quatrem., ms. ar. n° 580, *Not. et extr. des mss.*, t. XII, p. 537; El Bekry-de Slane, éd. ar. p. 78.)

La *kharroûbah* est le demi-huitième du derham; elle est aussi le qîrât (ou vingt-quatrième) du metqâl. (*Guide du Kâteb*, fol. 80 r°.)

Le karoube était une des subdivisions du besant, en usage dans le royaume de Chypre et aussi dans la petite Arménie. (Dulaurier, *Journ. as.*, 1861, p. 338. Cf. aussi ses *Recherches sur Chron. arm.*, t. I, Ire part., p. 156, n° 21.)

Sous les Fâtémites, jusqu'au règne d'El-Hâfed lédyn Allah, on frappait à l'hôtel de la monnaie du Caire, pour le *jeudi des lentilles* (le jeudi saint), des

kharroûbah d'or : 10,000 de ces *kharroûbah* d'or faisaient 500 dînârs. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, I, p. 450 et 495.) — Voir aussi sous (*Dînârs du*) *Khamîs el-ʿadas.*

An 699. Caire. On établit une taxe d'un *kharroubah* sur chaque *ardeb* de grains mis en vente. (Quatrem., *Mamlouks*, t. II, IIe part., p. 167.)

§ 10. Habbah (grain).

La *habbah* est la quantité (*meqdâr*) du poids de 2 grains d'orge. Il en a été question plus haut sous *metqâl.*

Ce nom s'applique aussi, dans une acception générale, au tiers du *tassoûdj* et au sixième du dixième du dînâr, ainsi qu'on le verra sous le mot *dinâr.*

Dans le *Bahr el-djawâher*, (on lit) : La *habbah* est (égale à) 2 grains d'orge; quelques-uns la font égale à 1 grain d'orge. (*Dict. of techn. terms*, p. 274.)

Le dînâr (de 20 qîrâts) se divise en 60 *habbah;* une habbah égale $\frac{1}{3}$ de qîrât ou 4 *areuzzahs.* (*Kétâb el-hâwy*, fol. 3 r°.)

Le daneq était (chez les habitants de la Mekke, du temps du paganisme) de 8 *habbas* (ou grains) et $\frac{2}{5}$ de *habba.* Par *habba* il faut entendre des grains d'orge d'une moyenne grosseur, dont on n'a pas ôté la pellicule, mais dont on a coupé les deux extrémités qui se prolongent au delà du grain. (Maqr.-de Sacy, *Tr. des monn. mus.*, p. 9.)

La taxe (sur le capital commercial et les bénéfices) cesse d'être recommandée, si l'une ou l'autre des

sommes imposables descend au-dessous du minimum, ne fût-ce que de la valeur d'un grain[1]. (Querry, *Dr. mus.*, I, p. 153.)

Si nous voulons connaître le prix d'une *habbah* d'or de Baghdâd, nous ferons du prix du dînâr des dixièmes. Ce sera 14 dixièmes et $\frac{1}{3}$ [2], c'est-à-dire 1 dâneq et 4 dixièmes et $\frac{1}{3}$ (de dixième). Ce sera là le prix de la *habbah* d'or. (*Kétâb el-hâwy*, fol. 163 r°.)

§ 11. Areuzzah (grain de riz).

Le dâneq ou sixième du dînâr est égal à 40 *areuzzah*. (*Kétâb el-hâwy*, fol. 3 r°.) — Voy. aussi sous *Dînâr*, même ouvrage, fol. 12 v°, 15 r°, 153 r°, etc.

La monnaie d'or du Khouzistân consiste en dâneqs : chaque dâneq contient 48 *tamoûnah ;* la tamoûnah est l'*areuzzah*[3]. (El-Moqaddasy, II, p. 417.)

§ 12. Fals (pron. vulg. : fels).

Maqr.-de Sacy, *Tr. des monn. mus.*, p. 53-58.

En ce qui regarde les *fels*, attendu que, parmi les choses vendues, il en est qui sont trop viles pour être vendues 1 derham ou une fraction de celui-ci, le public a eu besoin, pour ce motif, aussi bien dans l'antiquité que dans les temps modernes, de quelque chose autre que la monnaie d'or et d'argent et qui

[1] *Habbah*, d'or ou d'argent.

[2] Le dînâr de Baghdâd valait, du temps de l'auteur du *Kétâb el-hâwy*, 14 $\frac{1}{3}$ derhams.

[3] C. *areuzzah* qu'on appelle *tamoûnah*. G.

correspondît à ces choses de vil prix. Mais jamais, depuis le commencement des temps, à ce que nous apprennent les annales du monde, ces pièces n'ont servi, une seule heure, de monnaie; jamais elles n'ont été considérées comme tenant la place de l'une de ces deux espèces monétaires.

Toutefois, le genre humain a varié de manière de voir et d'opinion sur la matière à employer pour correspondre à ces choses de vil prix. Dans l'Égypte, en Syrie, dans les deux ʿIrâqs, arabique et persique, dans le Fârès (la Perse) et dans le pays de Roûm (l'empire byzantin), aux premiers comme dans les derniers siècles, les souverains de ces contrées, à cause de leur grandeur et de leur force, de la supériorité de leur empire, de la vaste étendue de leurs États et du prestige attaché à leur couronne, n'ont cessé d'adopter, pour correspondre à ces choses viles et servir à leur achat, du cuivre, dont ils faisaient frapper, en faible quantité, de petits morceaux (*qétaʿ*), que les Arabes appelaient *fels* (*foloûs*). On ne trouvait de ces fels qu'à peine un petit nombre, outre que, dans les pays dont nous venons de parler, jamais absolument ils ne furent mis au rang d'aucune des deux espèces monétaires. Voici ce qui donna lieu à leur frappe à Mesr, sous le règne d'El-Kâmel l'Ayyoûbite, alors qu'ils n'existaient pas :

Une femme[1] aborda le prédicateur de la mosquée de Mesr, qui était, à cette époque, Abou Tâher

[1] Le passage qui suit a été traduit par S. de Sacy dans sa *Chrest. ar.*, I, p. 249, 250.

el-Mahally, lui demandant une décision juridique sur cette question : Est-il licite ou non de boire de l'eau ? — « Servante de Dieu, dit-il, et qu'est-ce qui empêche de boire de l'eau ? — C'est que le sultan, répliqua-t-elle, a fait frapper les derhams que voici, et que j'achète la *gairbeh* (outre d'eau) à raison de la moitié d'un de ces derhams, ayant avec moi un derham. Or il m'est rendu un demi-derham d'argent (*wareq*). C'est donc comme si j'achetais du porteur d'eau de l'eau et un demi-derham, à raison d'un derham. » — Abou Tâher trouva cela blâmable et, ayant eu une audience du sultan, il l'entretint de cette question. Par suite, le sultan ordonna de frapper des fels. (Maqr., *Traité des fam.*, ms. sup. ar. n° 1938, fol. 27 v°, 28 r°.)

Quand on eut frappé les fels, comme tu le vois, sous le règne d'El-Kâmel, les souverains de l'Égypte ne suivirent pas cet exemple en faisant battre de ces pièces au point qu'elles se trouvassent en grand nombre dans la circulation, et le public ne cessa pas d'en faire un usage modéré[1], à cause de l'introduction parmi elles de fragments (*qéta*ʿ) non conformes à ceux dont le sultan ordonnait de se servir. Aussi les gouverneurs s'occupaient-ils de corriger cet état de choses.

Les fels, au commencement, se comptaient à raison de 48 fels pour 1 derham *kâmély ;* le fels se divisait en quatre fragments (*qéta*ʿ), dont chacun tenait lieu

[1] و ما زالت العامّة تتقنّت فيها.

d'un fels et avec lesquels on achetait ce qui s'achetait avec les fels. Cette (coutume) procurait aux gens nécessiteux des facilités presque impossibles à décrire.

Les choses se maintinrent dans cet état jusqu'après l'année 750 de l'hégire. Alors, un agent séduisit les fonctionnaires de la cour par l'appât du lucre et se fit affermer la frappe des fels moyennant une somme qu'il fixa à payer par lui. Il fabriqua chaque fels du poids d'un metqâl et fit compter le derham à 24 fels. Cette disposition constitua une lourde charge pour le public, qui en souffrit beaucoup à cause de la perte qu'elle lui occasionnait; car ce qu'il achetait auparavant un $\frac{1}{2}$ derham, il le payait maintenant 1 derham.

Dans la suite, les gens, qui sont les enfants de l'habitude, s'accoutumèrent à cet usage. Néanmoins, on n'achetait avec les fels aucun objet de valeur; ils servaient seulement aux dépenses du ménage et à des échanges pour les légumes frais et secs et autres denrées analogues dont on avait besoin. Mais quand El-ʿAdel Ketbogha fut monté sur le trône[1], que le vizir Fakhr ed-dyn ʿOmar ebn ʿAbd el-ʿAziz el-Khalîly multiplia ses injustices, que les gens de la suite du sultan et ses mamloûks, opprimant les populations, cherchèrent avec avidité à recevoir de l'argent, des cadeaux et des (droits de) protections, et qu'on frappa les fels, le public refusa de les recevoir à

[1] Il régna de 694 à 696 (1294-1296 de J. C.). Cette date semblerait indiquer que dans le paragraphe précédent il faut lire 650 au lieu de 750.

cause de leur légèreté. C'est pourquoi il fut publié en l'année 695 qu'ils seraient pris à la balance [1], et que le fels aurait le poids d'un derham. Quelque temps après, il fut publié que le ratl en vaudrait 2 derhams. Ce fut la première fois qu'on connut à Mesr le pesage des fels et leur emploi au poids, non au nombre.

Quand vint le règne d'Ed-Dâher Barqoûq [2] et que Mahmoud fut chargé de la perception des impôts revenant au sultan, il rechercha avec avidité le lucre et les moyens d'acquérir une grande fortune; entre autres innovations qu'il introduisit fut l'augmentation excessive (des fels). Ayant envoyé chercher du cuivre rouge au pays de France [3], il afferma l'hôtel de la monnaie au Caire pour une forte somme. La frappe des fels s'y maintint pendant toute la durée de ses fonctions. Il établit aussi à Alexandrie un hôtel de la monnaie pour la fabrication des fels. En conséquence, ces pièces se multiplièrent extrêmement entre les mains des particuliers, et leur circulation fut si considérable qu'elles devinrent la monnaie dominante du pays. Le nombre des derhams diminua pour deux motifs : le premier, c'est qu'on n'en frappait plus du tout, et le second, que les gens gardaient ce qu'ils en possédaient pour en faire des bijoux, depuis que

[1] Comp. les divers poids en verre publiés par M. E. T. Rogers dans la *Roy. As. Society of Great Britain and Ireland*, août 1877, et contenant les mots مثقال فلس et ميزان فلس «Poids d'un fels» de 14, 20, 30, etc. *kharroûbah*.

[2] An 784 de l'hégire.

[3] بلاد الفرنجة.

les émirs du sultan et leur suite se plongeaient dans toutes sortes de délices et se complaisaient à l'envi dans la richesse des vêtements et la somptuosité des équipages. L'or, qu'on ne rencontrait pas jusqu'alors chez tout le monde, se trouva néanmoins dans toutes les mains, à cause de la profusion avec laquelle Ed-Dâher le dépensait, soit en cadeaux aux émirs du royaume et aux grands fonctionnaires, soit en frais de guerre et de voyages et en secours pendant la disette. (Maqr., *Traité des fam.*, fol. 28 v°, 29 v°.)

Les pièces dans lesquelles l'alliage domine sont assimilées aux *fels*. On aura donc égard à la coutume en ce qui les concerne (lorsqu'il s'agit de vente ou d'emprunt). De sorte que, si elles passent au poids, les contrats seront passés d'après le poids, et, si elles ont cours au nombre, ils se feront d'après le nombre. Si elles sont reçues aussi bien au poids qu'au nombre, on pourra stipuler en l'un comme en l'autre. (*Kanz*-ʿAyny, IIᵉ part., p. 65.)

On lit dans le commentaire d'Et-Tahâwy : « Si quelqu'un a acheté 100 fels pour 1 derham et qu'il ait été pris livraison des fels ou du derham; puis, que les deux contractants se soient séparés, la vente est valable. » (*Kanz*-ʿAyny, IIᵉ part., p. 66.)

Un $\frac{1}{2}$ derham de fels, ou 1 dâneq ou 2 de fels, ou 1 qîrât de fels. On sait ce qui se vend de fels pour un $\frac{1}{2}$ derham ou toute autre fraction. (*Kanz*-ʿAyny, IIᵉ part., p. 67.)

De même — est valable la vente à livrer — des

fels — au nombre, car ils ne sont pas, *de création*, destinés à servir de prix, et l'usage seul les a assimilés aux deux autres espèces de monnaies. C'est pourquoi les deux contractants peuvent leur supprimer cette qualité. — Mohammad professe l'opinion contraire, par la raison qu'ils constituent des prix. — On lit dans le *Bahr :* « Les ouvrages de Mohammad désignés sous le nom de *Dâher er-réwâyah* se prononcent pour l'affirmative. Mais quand bien même les pièces de cuivre cesseraient d'être considérées comme *prix*, il ne s'ensuivrait pas qu'elles dussent cesser d'être vendues à livrer au nombre, pour l'être au poids, à cause de la coutume, à moins que cela ne fût toléré par les gens qui connaissent les usages (*ahl el-ʿearf*), ainsi que cela a lieu dans notre pays. Or autrefois les fels se vendaient au nombre, également chez nous. » (*Madjmaʿ el-anhear*, p. 517.)

Les sortes d'association dites *mofâwadah* et *ʿénân* ne sont valables qu'autant qu'elles consistent en derhams et en dînârs, — ou en *fels* ayant cours, suivant Mohammad, — attendu qu'ils sont admis comme des *prix*, et par suite sont soumis aux mêmes règles. Abou Hanîfah et Abou Yousef professent l'opinion contraire, par la raison que le cours des fels comme monnaie n'est qu'un *accident* auquel l'usage a donné de la consistance, et qui est susceptible de se modifier d'heure en heure; par suite, les fels peuvent devenir une simple marchandise. Ils ne sauraient donc constituer un *capital*. — On lit dans El Qohostâny : « Les décisions juridiques doivent être rendues d'après l'opi-

nion de Mohammad. » Suivant El-Esbîdjâby[1], qui se réfère au *Mabsoût*, l'exactitude est que la chose est permise pour les fels, suivant l'opinion de tous, attendu qu'ils sont devenus un *prix* par suite de l'usage adopté par les gens, comme on le lit dans le *Kâfy*. (*Madjma' el-anheur*, p. 441.)

Il est également permis de vendre (un objet) pour des fels ayant cours, même sans qu'ils soient spécifiés, — car la manière dont ils passent est connue et l'usage les a admis comme constituant des prix. La vente est donc permise en ce qui les concerne, et, par suite, ils créent une obligation de payement, tout comme les *deux monnaies*, et n'ont pas besoin d'être spécifiés. — Si quelqu'un a emprunté des fels et que ceux-ci soient démonétisés, l'emprunteur en rendra de semblables, — s'ils ont *péri*. Telle est l'opinion de l'imâm (Abou Hanîfah). Mais s'ils existent encore, il rendra les mêmes, à l'unanimité. — Suivant Abou Yousef, l'emprunteur rendra la valeur qu'avaient les fels le jour de l'emprunt, et, suivant Mohammad, le jour de leur démonétisation. — L'opinion d'Abou Yousef est plus commode pour les décisions juridi-

[1] El-Esbîdjâby (Ahmad ebn Mansoûr), mort en l'année 480 (1087 de J. C.), est l'auteur d'un commentaire du *Kâfy fî foroû' el-hanafiyeh*, ouvrage dans lequel l'auteur, Mohammad ebn Mohammad, hanafite, mort en l'année 334 (945 de J. C.), a réuni les ouvrages de Mohammad ebn el-Hasan ech-Chaybâny qui portent le nom de *Mabsoût*, ainsi que les *Djâmé'* du disciple d'Abou Hanîfah. — Un autre El-Esbîdjâby (Bahâ ed-dyn 'Aly ebn Mohammad), mort en l'année 535 (1140 de J. C.), commenta le *Mokhtasar* d'Et-Tahâwy.

ques, attendu que le jour de l'emprunt se connaît sans difficulté; mais la manière de voir de Mohammad tient plus compte du droit de l'emprunteur, parce que la valeur des fels, au moment où ils ont cessé d'avoir cours, était moindre. Il en est de même du droit du prêteur, eu égard à l'opinion de l'imâm, mais non par rapport au moufty, vu que le jour de la démonétisation ne se sait que très difficilement. — Mais il n'est pas permis de vendre pour d'autres fels que ceux qui ont cours, sans qu'ils soient spécifiés, — car ils constituent alors une marchandise, et celle-ci doit de rigueur être spécifiée. — Si quelqu'un a acheté (quelque chose) à raison de la moitié d'un derham de fels, ou d'un dâneq ou d'un qîrât de fels, l'achat est permis, et l'acheteur devra une somme égale à ce qui se vend de fels en échange de la moitié d'un derham, d'un dâneq ou d'un qîrât. — Le mot *fels* qu'emploie l'auteur est *explicatif* de *ce qui se vend.* En effet, de pareilles transactions sont en usage en ce qui regarde de faibles sommes; chacun sait ce qu'il fait et il n'y a point là une différence suffisante pour donner lieu à contestation. Mais l'auteur s'est borné à mentionner une somme inférieure à un derham, parce que, si l'achat avait été fait pour un derham de fels ou pour deux derhams de fels, il ne serait pas valable, suivant Mohammad, par la raison que l'usage (*ʿeurf*) ne le consacre pas. Abou Yousef en admet, au contraire, la validité comme conforme à l'usage. Cette dernière opinion est la plus exacte, ainsi qu'on le lit dans le *Kâfy.* — Si quelqu'un re-

met à un changeur, — c'est celui qui distingue les bonnes pièces des mauvaises, — un derham en disant : « Donne-moi pour la moitié de ce derham des fels et pour l'autre moitié un demi-derham, » — c'est-à-dire une pièce monnayée égale au poids d'un demi-derham, — moins une *habbah*, la vente est vicieuse pour le tout, — aux yeux de l'imâm, vu que le vice dont est entachée la partie (du contrat) exprimée par ces paroles « un demi-derham moins une *habbah* » est très fort; il y a en effet certainement usure, puisqu'il y a vente d'argent contre argent avec une différence de poids d'une habbah. Par suite, ce vice atteint l'autre partie consistant dans les fels, attendu que le tout a été conclu en un seul et même marché. — Chez les deux disciples, la vente est valable à l'égard des fels, — et nulle pour ce qui est afférent à l'argent. (*Madjma' el-anheur*, p. 532, 533.)

Les fels passent au nombre, tandis que le demi-derham et autres (menues monnaies) analogues se pèsent. (*Fath el-mo'în*, II, p. 641.)

Dans la *Choronbolâliyeh* [1], (on lit) : « Si les fels constituent une monnaie servant de prix couramment, ou une marchandise de commerce, la *zakâh* est due sur leur valeur; dans le cas contraire, elle ne l'est pas. (*Reudd el-mohtâr*, II, p.32.)

[1] Ech-Choronbolâly (Hasan ebn 'Amâr ebn 'Aly el-Mesry), jurisconsulte hanafite et auteur de gloses sur les *Dorar wa'l ghorar* de Moula Khosrev, naquit à Chobra Boloûlah (prov. de Ménoufiyeh) et mourut en l'année 1069 de l'hég. (*Hommes illustres du XIe siècle*, t. II, p. 38-39.)

Les fels ne sont un *prix* que par convention; au contraire, les pièces d'argent pur ou dans lesquelles l'argent domine sont un *prix* de par leur création, et leur démonétisation ne peut leur enlever cette qualité. (*Reudd el-mohtâr,* IV, p. 172. CC.)

Sous le règne d'El-Walîd ebn ʿAbd el-Malek, on fondit à Mesr une statue en cuivre pour en fabriquer des fels. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, I, p. 108.)

Autrefois les fels avaient cours au Caire et à Fostât. El-Malek el-Kâmel [1] les fit couper; il reste encore jusqu'à présent (antérieurement à l'année 648) de ces fels coupés. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, I, p. 367.)

A partir d'El-Warrâdah (dit Ebn Saʿîd [2]) jusqu'à El-ʿArîch, on se sert de fels dans les transactions. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, I, p. 183.)

An 658 (1260). Cependant, la population était rentrée dans la ville de Damas, où le manque de vivres produisait une cherté excessive. D'ailleurs, on n'y voyait plus de monnaie de cuivre فلوس. Les habitants, obligés de se servir de pièces d'argent, étaient lésés dans leurs marchés, et des embarras de tout genre avaient succédé à la prospérité primitive. (Quatremère, *Mamlouks*, I, 1re p., p. 109.)

An 694 (1295). Caire. Cette année, les *fels* se

[1] L'Ayyoubite. Il régna de 615 à 635 (1218-1238 de J. C.).

[2] Ebn Saʿîd (Abou 'l-Hasan Noûr ed-dyn ʿAly), de Grenade, né en l'année 610, mort à Tunis en l'année 673 (1274 de J. C.). Il visita successivement le Caire, Mossoul, Baghdâd, Bassora, Alep et Damas. (Reinaud, *Introd. à la géogr. d'Abou 'l-féda.*)

multiplièrent, et chaque *oukiah* eut la valeur d'un sixième de dirhem. (Quatremère, *Mamlouks*, II, 2ᵉ p., p. 26.)

An 705 (1306). Cependant, au Caire, les transactions étaient entravées par suite de l'abondance des pièces de cuivre, et attendu qu'il s'en était glissé parmi elles quantité de légères. Le prix du froment était monté de 10 dirhems l'*ardeb* à 40. On ordonna de frapper de nouvelles pièces de cuivre, et le cours des pièces trop légères fut fixé à 2 $\frac{1}{2}$ dirhems le *rotl*. Dès ce moment, les affaires reprirent leur marche habituelle. (Quatremère, *Mamlouks*, II, 2ᵉ p., p. 255.)

An 717. Le *fels* représentait à cette époque la quarante-huitième partie d'un derham. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, II, p. 167.)

An 724. Il y eut au Caire une très grande perturbation à cause des *fels*, qui causèrent aux gens beaucoup d'ennuis; personne ne voulait les recevoir : les affaires s'arrêtèrent et il y eut une hausse de prix considérable. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, II, p. 149.)

An 734. Le séquestre fut mis sur les biens d'Almâs le *hâdjeb* : on lui trouva 600,000 derhams en argent, 100,000 derhams en *fels* et 4,000 dînârs en or. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, II, p. 307.)

Il y a des derhams dont la valeur est de 48 *fels*. (Ebn Fadl Allah, mort en l'année 749, *apud* S. de Sacy, *Traité des monnaies mus.*, extrait de Soyouty, p. 82.)

An 759. Le sultan El-Hasan ebn Mohammad ebn Qélâoûn fit frapper les nouveaux fels; chaque fels

pesait un metqâl. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, II, p. 317.)

An 776. Le Nil étant resté au-dessous de sa crue ordinaire, on supprima aussi la ration de pain : les Soûfys reçurent chaque mois une somme en *fels*, monnaie du Caire. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, II, p. 417.)

(Sous le règne de Barqoûq.) L'émir Mahmoûd l'*Ostâdâr* fit battre, au Caire et à Alexandrie, une grande quantité de fels. Les derhams disparurent de l'Égypte, et jusqu'aujourd'hui les Égyptiens font leurs transactions au moyen des fels; c'est en cette monnaie qu'on évalue l'or et tout ce qui se vend. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, I, p. 110.)

An 791. La solde journalière de chaque mamlouk fut fixée à 10 derhams de fels. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, II, p. 214.)

An 794. L'émir Mahmoûd l'*Ostâdâr* restaura à Alexandrie un hôtel des monnaies où il fit fabriquer des *fels* d'un poids inférieur. A partir de cette époque, la situation des fels en Égypte éprouva une grande perturbation. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, II, p. 396.)

Ans 794-799. L'émir Mahmoûd fit frapper une telle quantité de fels en Égypte que leur abondance amena une grande perturbation dans le pays. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, II, p. 397.)

An 808. Le taux du dînâr, qui valait auparavant 25 derhams, monta jusqu'à 250 derhams de fels. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, II, p. 420.)

An 811. Il était assigné à chaque étudiant de la

madraseh de Djamâl ed-dyn l'*Ostâdâr* 3 ratls de pain par jour et 30 derhams de fels par mois; chaque professeur reçut 300 derhams par mois. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, II, p. 402.)

An 820. 10,000 derhams de fels. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, II, p. 71.)

An 821. 7,000 derhams de fels, faisant 1,000 *moayyadys*. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, II, p. 94.)

An 823. 10 *moayyadys*, représentant une somme de 70 derhams de fels. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, II, p. 427.)

§ 13. NOMS ET QUALIFICATIONS DE MONNAIES.

1. ابريزية *ébrîziyah*, d'or pur.

An 330. Lorsque Nâser ed-daulah ebn Hamdân fut de retour à Baghdâd, il examina le titre des dînârs et, l'ayant trouvé défectueux (*nâqès*), il ordonna de corriger (*islâh*) ces pièces : il frappa des dînârs qu'il appela *ébrîzys*, et dont le titre était supérieur à celui des autres. Le dînâr (ancien) était à 10 derhams; le nouveau se vendit à raison de 13 derhams. (Ebn el-Atîr, VIII, p. 288, 289.)

2. ابيض *abyad*, blanc.

Sache que le premier qui frappa les derhams *blancs* et y inscrivit : *Dis : Dieu est un*, fut El-Hadjdjâdj ebn Yousef. (Ahmad ebn Djaʿfar ebn Châdân *apud* Mawardy-Enger, p. 25.)

Maqr.-de Sacy, *Tr. des monn. mus.*, p. 25-27; ms. 1938, fol. 39 v°; *Tr. des fam.*, fol. 24 r°.

An 363. Caire. Les particuliers éprouvèrent une perte énorme sur leur avoir en *dînârs blancs.* (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, II, p. 6; *Chrest. ar.* de S. de Sacy, II, p. 130.)

An 761. Dans les 48 lustres destinés au palais *Achrafiyeh*, il entra entre autres (matières précieuses) 220,000 derhams d'argent *blanc*, pur, monnayé. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, II, p. 212.)

Voir aussi sous *Râdiyah.*

Nota. Comparez avec *wâdeh* (éclatant de blancheur), sous *Origines de la monnaie* et sous *Moqatta'ah.* Cependant, d'après le *Qâmoûs* et le *Kétâb Alef Bâ*, p. 250, *wadah*, pl. *awdâh*, signifie « le derham *sahîh* » (de bon aloi *ou* entier).

3. أحمدى *Ahmady,* d'Ahmad (Dînâr).

L'Égypte, depuis qu'elle fut conquise par les Musulmans, fut toujours le siège d'un émir, et son type monétaire fut constamment celui des khalifes, d'abord des Ommiades, puis des Abbasides, si ce n'est que l'émir Aboul Abbas Ahmed Ben-Touloun (années 254-270) fit frapper en Égypte des dînârs, qui de son nom furent appelés *ahmédis;* voici ce qui donna lieu à cette fabrication. (Récit de la découverte d'un trésor dans les pyramides.) Ahmed Ben-Touloun reconnut que le titre de ces dînârs était supérieur à celui des monnaies d'Alsindi Ben-Scha-

hik[1] et d'Almotasem; alors il apporta le plus grand soin à améliorer le titre, en sorte que ses dînârs parvinrent à ce degré de finesse que l'on appela de son nom *ahmédi*, et qui était le meilleur que l'on employât pour les dorures. (Maqr.-de Sacy, *Tr. des monn. mus.*, p. 37 et 40; ms. 1938, fol. 42 r°-42 v°; *Tr. des fam.*, fol. 25 r°.)

A partir de ce moment (il s'agit de la découverte d'un trésor composé de monnaies en or très pur), Ahmad ebn Toûloûn fut très sévère sur le titre des monnaies en Égypte. Aussi son dînâr, qui fut connu sous le nom d'*ahmady*, était-il fabriqué au meilleur titre, et l'on n'en employait pas d'autre pour les dorures. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, I, p. 42.)

4. احمر *ahmar*, rouge.

An 390. On découvrit dans le Sedjestân une mine d'or; on creusait la terre et on en extrayait l'or *rouge*. (Ebn el-Atîr-Tornberg, IX, p. 116.)

[1] Je pense qu'Alsindi ben-Schahik est le même à qui Haroun Alraschid confia la direction des monnaies après la mort de Djafar Albarméki, et dont on a parlé plus haut (voy. p. 31). Peut-être eut-il le même emploi sous Almotasem, troisième fils de Haroun et successeur d'Almamoun. S. de S. — Il est fait mention d'Es-Sendy ebn Châhek dans Ebn el-Atîr, *Kâmel*, t. VI, p. 112 et 197. En l'année 183, c'est chez ce personnage, à Baghdâd, qu'Haroun er-Rachîd fit emprisonner Mousa ebn Dja'far, le descendant d''Aly ebn Abî Tâleb. En l'an 198, il fut un de ceux qui, sur les menaces d'El-Mâmoûn, déconseillèrent à El-Amîn de prendre la fuite. O. G. Tychsen, dans son premier supplément à son *Introd. in rem num.*, p. 21, cite une monnaie frappée à El-Mohammadiyeh en l'année 195 et portant au revers, en première ligne, السندى. M. Tiesenhausen ne fait pas mention de cette pièce dans son bel ouvrage *Monn. des Khal. or.*

An 558. Nour ed-dyn fit de si grandes dépenses (pour reconstituer son armée) qu'il distribua en un seul jour 200,000 dînârs *rouges*. (*Atabeks*-de Slane, *Histor. ar. des crois.*, t. II, 2e part., p. 210.)

Cette révolution (il s'agit de la destruction des Fâtémites par Saladin en 567) porta un coup funeste à tous les habitants de l'Égypte, car l'or et l'argent sortirent de ce pays pour n'y point revenir, et en disparurent totalement. Chacun devint extrêmement avare de ce qu'il en avait; lorsqu'on nommait devant eux un *dînâr rouge*, c'était comme si devant un jaloux on eût prononcé le nom de sa femme; et quiconque en recevait un était aussi content que si on lui eût apporté la promesse du paradis. (Maqr.-de Sacy, *Tr. des monn.*, p. 43; ms. 1938, fol. 43 v°[1].)

On n'exporte de ce pays (Ghanah, pays des nègres) que de l'or *rouge*. (Reinaud, trad. de la Géogr. d'Abou 'l-Féda, t. II, p. 221.)

L'or de cette contrée (Chîz, district de l'Azerbaïdjân) est de trois espèces : l'une est appelée *qoumeçy;* elle est mélangée de terre, que l'on dégage par le lavage, et renferme des parcelles d'or semblables à des perles et mêlées de vif-argent. Cet or est rouge et pur, lisse, flexible et malléable; il résiste à l'action du feu. La seconde espèce, nommée *sehraqi*, se

[1] Dans le ms. 1938, le texte est ainsi conçu فكانما ذكرت حرمة الصورية « comme si on faisait mention d'une femme de Soûr, ou de la Syrie? » Les femmes de Soûr (Tyr) auraient-elles été renommées par leur beauté? Elles sont en effet très belles. D'ailleurs les femmes syriennes ont le teint blanc, tandis que celui des Égyptiennes est très brun.

trouve à l'état de petits lingots, qui pèsent jusqu'à 10 *misqals*. . . . La troisième est l'or nommé *sehandi*, il est blanchâtre, et le contact le rend rouge; il est très malléable et mélangé de sulfate de fer (زاج). (*Dict. géogr. de la Perse*, trad. de M. B. de Meynard, p. 368.)

5. اخثمى *akhtémy*.

Les *mozabbaq* sont le double d'un *akhtémy*. (El-Moqaddasy-de Goeje, I, p. 99.)

6.. اذربيجان *Adarbaydjân*.

Les monnaies de Tebrîz et celles de la plus grande partie de l'Adarbaydjân sont du cuivre jaune frappé en *fels* et des morceaux de chaudron, de mortier et de lanterne. Lorsque les habitants veulent s'en servir, ils achètent de la marchandise avec ces pièces et reçoivent pour la différence un petit morceau. (Qazwîny[1], *Aṭâr el-bélâd*-Wüstenfeld, p. 227.)

7. اسمعيلية *Ismâʿîliyah*, Ismâʿîliens.

Les monnaies en usage à Samarqand sont les derhams *ismâʿîliens* et *brisés* (*mokassarah*), et les dînârs. (Ebn-Haukal-de Goeje, p. 374; El-Istakhry-de Goeje, p. 323.)

[1] Zakaryâ ebn Mohammad ebn Mahmoûd el-Qazwîny mourut en l'année 682. Il se trouvait à Damas en 630.

8. اسود *aswad*, noir.

Voyez sous بغلية.

Suivant un auteur, El-Hadjdjâdj fut le premier qui frappa les derhams, du temps de l'islamisme; avant lui, les derhams étaient les *noirs*, fabriqués par les Persans. El-Hadjdjâdj y fit inscrire son nom; ils étaient *noirs* et portaient gravé : *El-Hadjdjâdj*. Les dix pesaient sept metqâls. Il y avait aussi les *Tabarys* et les *Baghlys noirs*. (Ahmad ebn Dja'far ebn Châdân, *apud* Mawardy-Enger, p. 25.)

Les derhams *noirs* sont des derhams fabriqués avec de l'argent noir dont l'alliage domine sur le fin. (*Madjma' el-anheur*, p. 655.)

Voir sous *Noqrah*.

Si le débiteur jure ne devoir que des derhams *noirs*, il ne sera tenu que de ceux-ci. (*Madjma' el-anheur*, p. 642.)

Il est permis de transiger... sur 1,000 (derhams) noirs pour 500 blancs. (*Reudd el-mohtâr*, IV, p. 479.)

Les derhams *mohammadys, mosayyabys* et *ghetrîfys* sont noirs, à la façon des *fels;* ils ne passent que dans le Haytal et sont supérieurs (*sic*) aux blancs. (El-Moqadd.-de Goeje, II, p. 340.)

En 583, Salâh ed-dyn décria les dirhems noirs et fit frapper les dirhems *nâséris*. (Maqr.-de Sacy, *Tr. des monn. mus.*, p. 44; ms. fol. 44 r°.)

Suivant Ebn Sa'îd, l'autorité du gouverneur de Belbeys s'étend jusqu'à El-Warrâdah, qui est l'extrême limite de l'Égypte. C'est à cette ville que s'arrête

le cours des pièces d'argent noir (*feddat es-sawâd*); à partir de là jusqu'à El-ʿArîch, les gens se servent de *fels* dans leurs transactions. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, I, p. 183.)

Ebn Saʿîd[1] a dit : Les transactions (civiles et commerciales) ont lieu au Caire et à Fostât en derhams connus sous le nom de *noirs;* ils valent le tiers du derham *nâséry*[2]. Leur emploi, qui occasionne de grands embarras, est une ruine pour le commerce et donne lieu à des disputes entre vendeurs et acheteurs. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, I, p. 367.)

Ensuite, les ouvrages des historiens ont donné une certaine notoriété aux derhams noirs (*moswaddah*) dont faisaient usage dans leurs transactions les habitants de Mesr, d'El-Qâhérah et d'Alexandrie; le public n'en employait pas d'autres, et on les appelait *wareq*.

Les khalifes et les rois de Mesr ont eu sur la valeur (*meqdâr*) du derham des manières de voir différentes, qui n'ont pas été rigoureusement établies jusqu'à présent. En réalité, les derhams noirs (*soûd*) étaient du cuivre contenant une faible quantité d'argent. (Maqr., *Tr. des fam.*, fol. 27 r°.)

Voir aussi sous *Âmérys*.

[1] Ce voyageur se trouvait à Baghdâd en 648 (1250-1251 de J.C.), après avoir déjà visité le Caire. (Cf. Reinaud, *loc. cit.;* de Gayangos, *Hist. des mus. d'Esp.*, I, p. 309, et Cas., *Bibl. ar. hisp.*, II, p. 110.)

[2] Il s'agit ici des derhams frappés par Saladin (el-Malek en-*Nâser* Salâh ed-dyn).

9. اشرفي *Achrafy*, d'El-Malek el-Achraf Bersbây (Régna de 825 à 841 de l'hégire).

An 867. El-Malek el-Modjâhed fit don aux habitants (de Zabîd), à cause des injustices dont ils avaient souffert, d'une somme de 400 *achrafys* d'or. (Johannsen, *Hist. Jemanæ*, p. 197.)

An 875. Au mois de dou'l hedjdjeh, près du bourg de Wâset appartenant à la contrée du Wâdy Zabîd, on trouva beaucoup de dînârs *achrafys*. El-Modjâhed ayant permis que chacun s'appropriât ce qu'il trouverait, des gens accoururent de toutes parts pour les recueillir. (Johannsen, *ibid.*, p. 206, 207.)

An 886. La ville de Zabîd ayant été dévorée par les flammes, le roi (El-Malek el-Mansoûr) fit don aux habitants de 40,000 dînârs *achrafys*. (Johannsen, *ibid.*, p. 218.)

Comp. *Charîfy*, ci-après.

(La suite à un prochain cahier.)

NOTE

SUR

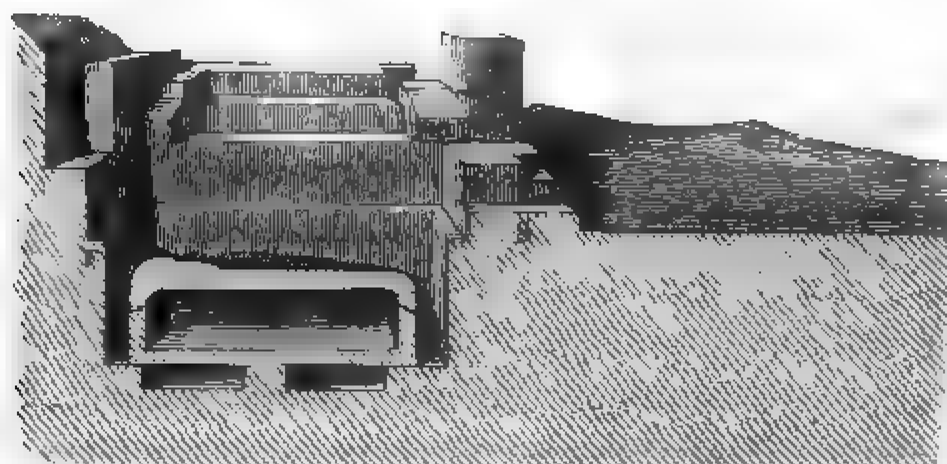
LA FORME DU TOMBEAU D'ESCHMOUNAZAR,

PAR

M. LE M[is] DE VOGÜÉ.

La partie de la nécropole antique de Sidon dans laquelle a été découvert le sarcophage du roi Eschmounazar a été explorée avec le plus grand soin, en 1861, par la Mission de Phénicie sous la direction de M. Renan. Ce qui reste du tombeau du roi de Sidon a été complètement déblayé, et lorsque je visitai à mon tour cette région, en 1862, on pouvait examiner, dans leurs moindres détails, les ruines du monument sépulcral. M. Gaillardot, dans le journal de ses fouilles (Renan, *Mission de Phénicie*, p. 441), a minutieusement décrit ces débris : je n'ai rien à ajouter à sa consciencieuse description, ni aux dessins très exacts qui l'accompagnent (*id.*, pl. LXII-LXIV); je voudrais seulement, de l'étude des faits, tirer quelques indications pour l'interprétation des passages de l'inscription funéraire qui se rapportent aux conditions matérielles de la sépulture royale.

Je donne ici un croquis fait sur place et qui permet de se rendre compte de la disposition des lieux. C'est à la fois une coupe du nord au sud et une vue cavalière : j'ai rétabli le sarcophage à sa place primitive.



On voit que le sarcophage, caisse de granit noir composée d'une cuve et d'un couvercle, reposait dans une fosse de 3 mètres sur 1^{m},50, creusée dans le roc vif. Des banquettes réservées dans la masse, au fond de la fosse, supportaient le sarcophage et permettaient la manœuvre des cordes à l'aide desquelles la descente de la caisse de pierre avait été effectuée. Une feuillure F pratiquée à 1^{m},10 du fond recevait sans doute un dallage qui cachait entièrement le sarcophage : cette disposition est très fréquente dans la nécropole de Saïda. Seulement, dans la plupart des tombeaux environnants, ces fosses recouvertes de dalles s'ouvrent elles-mêmes dans le sol de chambres sépulcrales creusées dans le roc : ici au contraire, la fosse d'Eschmounazar, taillée sur le re-

vers extrême d'un massif rocheux, n'est pas souterraine, et pour donner au monument une disposition analogue à celle des hypogées qui l'entourent, il a fallu le compléter par une construction bâtie. Afin d'asseoir cette construction, on a évidé le rocher en utilisant et régularisant toutes ses parties saillantes. Le roc a ainsi reçu la forme que reproduit notre croquis : les encastrements nivelés qui simulent des gradins recevaient les assises inférieures de la construction. Les pierres de taille ont disparu, sauf trois qui occupent l'angle à droite et que j'ai désignées, comme sur les planches de M. Renan, par les lettres *V*, *v*. Une de ces pierres, celle qui porte la lettre *v*, est taillée en biseau : l'assise de rocher correspondante, à l'angle de gauche, offre également une surface inclinée; on peut considérer ces deux pierres comme les sommiers d'arcs écroulés et conclure, de leur présence, à l'existence d'une voûte qui recouvrait la petite chambre d'un hypogée artificiel. En S, le rocher a l'apparence du seuil d'une petite porte dont le chambranle aurait été encastré dans l'évidement adjacent.

En résumé, le corps reposait dans un *sarcophage* qui était lui-même enfermé dans une *fosse*, laquelle était recouverte par un petit *espace voûté*. Le tout était adossé à un massif rocheux dont l'intérieur est percé d'hypogées, et était précédé d'une cour nivelée dans le roc. Il est probable qu'un édicule surmontait le tombeau; mais il n'en reste pas trace. Appliquons ces données à l'interprétation des passages de l'ins-

cription relatifs aux mêmes détails et qui sont les suivants :

ושכב אנך בחלת ז ובקבר ז במקם אש בנת — L. 3-4.

אל יפתח אית משכב ז ואל יבקש בן מנם כאישם — L. 4-6.
בן מנם ואל ישא אית חלת משכבי ואל יעמסן
במשכב ז עלת משכב שני

כל אדם אש יפתח עלת משכב ז אם אש ישא אית — L. 7-8.
חלת משכבי אם אש יעמסן במשכב ז

אש יפתח עלת משכב ז אם אש ישא אית חלת ז — L. 10.

אל יפתח עלתי ואל יער עלתי ואל יעמסן במשכב ז — L. 20.
ואל ישא אית חלת משכבי

L. 3-4. — Je repose dans ce *hélet* et dans ce *qeber*, dans le *maqôm* que j'ai construit.

L. 4-6. — Qu'ils n'ouvrent pas ce *michkab* et qu'ils ne cherchent pas auprès de moi des trésors.... qu'ils n'emportent pas le *hélet* de mon *michkab* et qu'ils ne me surchargent pas, dans ce *michkab*, du *'alit* d'un second *michkab*.

L. 7-8. — Tout homme qui ouvrira le *'alit* de ce *michkab*, ou qui emportera le *hélet* de mon *michkab*, ou qui me surchargera dans ce *michkab*.

L. 10. — [L'homme....] qui aura ouvert le *'alit* de ce *michkab*, ou qui aura emporté ce *hélet*.

L. 20. — Qu'ils n'ouvrent pas mon *'alit*, qu'ils ne détruisent pas mon *'alit*, qu'ils ne me surchargent pas dans ce *michkab* et qu'ils n'emportent pas le *hélet* de mon *michkab*.

trouve à l'état de petits lingots, qui pèsent jusqu'à 10 *misqals*. . . . La troisième est l'or nommé *sehandi*, il est blanchâtre, et le contact le rend rouge; il est très malléable et mélangé de sulfate de fer (زاج). (*Dict. géogr. de la Perse*, trad. de M. B. de Meynard, p. 368.)

5. اخثمى *akhtémy*.

Les *mozabbaq* sont le double d'un *akhtémy*. (El-Moqaddasy-de Goeje, I, p. 99.)

6. اذربيجان *Adarbaydjân*.

Les monnaies de Tebrîz et celles de la plus grande partie de l'Adarbaydjân sont du cuivre jaune frappé en *fels* et des morceaux de chaudron, de mortier et de lanterne. Lorsque les habitants veulent s'en servir, ils achètent de la marchandise avec ces pièces et reçoivent pour la différence un petit morceau. (Qazwîny[1], *Aṯâr el-bélâd*-Wüstenfeld, p. 227.)

7. اسماعيلية *Ismâ'îliyah*, Ismâ'iliens.

Les monnaies en usage à Samarqand sont les derhams *ismâ'îliens* et *brisés* (*mokassarah*), et les dînârs. (Ebn-Haukal-de Goeje, p. 374; El-Istakhry-de Goeje, p. 323.)

[1] Zakaryâ ebn Mohammad ebn Mahmoûd el-Qazwîny mourut en l'année 682. Il se trouvait à Damas en 630.

8. اسود *aswad*, noir.

Voyez sous بغليّة.

Suivant un auteur, El-Hadjdjâdj fut le premier qui frappa les derhams, du temps de l'islamisme; avant lui, les derhams étaient les *noirs*, fabriqués par les Persans. El-Hadjdjâdj y fit inscrire son nom; ils étaient *noirs* et portaient gravé : *El-Hadjdjâdj*. Les dix pesaient sept metqâls. Il y avait aussi les *Tabarys* et les *Baghlys noirs*. (Ahmad ebn Dja'far ebn Châdân, *apud* Mawardy-Enger, p. 25.)

Les derhams *noirs* sont des derhams fabriqués avec de l'argent noir dont l'alliage domine sur le fin. (*Madjma' el-anheur*, p. 655.)

Voir sous *Noqrah*.

Si le débiteur jure ne devoir que des derhams *noirs*, il ne sera tenu que de ceux-ci. (*Madjma' el-anheur*, p. 642.)

Il est permis de transiger. . . sur 1,000 (derhams) noirs pour 500 blancs. (*Reudd el-mohtâr*, IV, p. 479.)

Les derhams *mohammadys*, *mosayyabys* et *ghetrîfys* sont noirs, à la façon des *fels;* ils ne passent que dans le Haytal et sont supérieurs (*sic*) aux blancs. (El-Moqadd.-de Goeje, II, p. 340.)

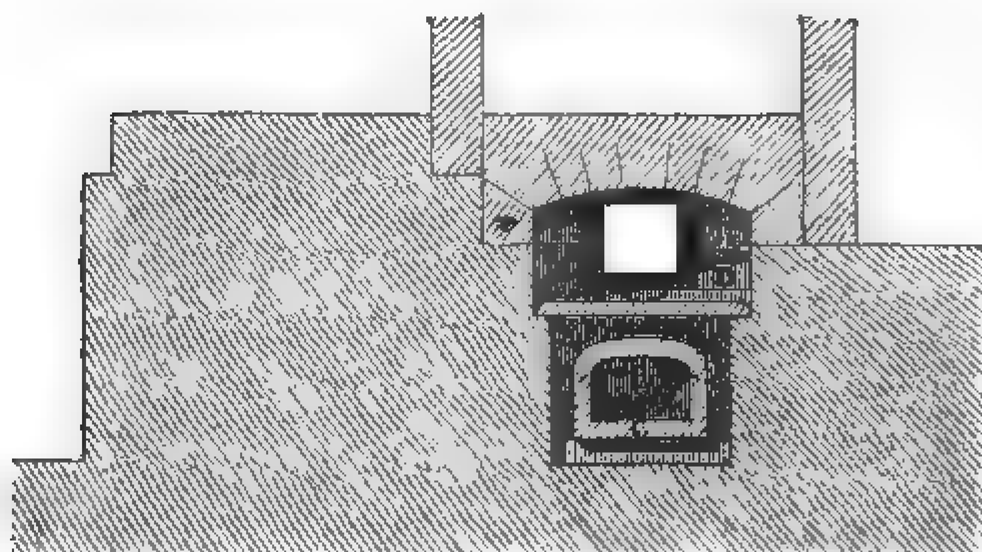
En 583, Salâh ed-dyn décria les dirhems noirs et fit frapper les dirhems *nâséris*. (Maqr.-de Sacy, *Tr. des monn. mus.*, p. 44; ms. fol. 44 r°.)

Suivant Ebn Sa'îd, l'autorité du gouverneur de Belbeys s'étend jusqu'à El-Warrâdah, qui est l'extrême limite de l'Égypte. C'est à cette ville que s'arrête

peine et sans avantage appréciable, au-dessus de cet édicule, un second édicule destiné à recevoir un nouveau tombeau. En étudiant de près la disposition des lieux, je suis arrivé à concilier ces deux acceptions et à conclure que עלת désigne l'*espace voûté* qui recouvre le sarcophage et qui, faisant pour ainsi dire corps avec la fosse, n'était pas destiné à être ouvert. On comprend qu'un successeur à court de place dans la nécropole ait fait enlever cette voûte, ait posé un second sarcophage sur les dalles qui ferment la *fosse* du premier, puis ait recouvert ce second sarcophage, משכב שני, d'une nouvelle voûte עלת. On ne s'explique pas bien la répugnance du roi Eschmounazar pour cette superposition עמס, mais on s'explique aisément qu'il l'ait prévue, car la nécropole de Sidon offre de nombreux exemples de superpositions analogues. J'ai vu, dans les hypogées qui entourent Saïda, des fosses de deux mètres environ de profondeur, dans lesquelles les corps superposés étaient séparés par des rangs de dalles semblables à celles qui fermaient la fosse d'Eschmounazar. Les planches de M. Renan (*Mission de Phénicie*, pl. LXIV, 4, 6) reproduisent plusieurs de ces dispositions caractéristiques.

Pour mieux faire comprendre ma pensée, je joins ici une coupe du monument restauré suivant mes hypothèses. La teinte de coupe plus foncée indique le rocher dans sa forme actuelle; la teinte plus claire indique la maçonnerie; la fosse A est le *qeber*, elle renferme le sarcophage B ou *michkab* dont la cuve C

est le *hélet;* l'espace voûté D est pour moi le *'alit.* La courbe surbaissée de la voûte est donnée par l'inclinaison du sommier *v.* On trouve des voûtes analogues dans les tombeaux voisins. Au-dessus s'élevait sans doute un édicule, que je n'ai pas figuré pour ne pas me lancer dans des conjectures gratuites.



Si ces explications sont admises, il faudra traduire ainsi qu'il suit les passages de l'inscription funéraire qui font l'objet de la présente note.

L. 3-6. — « Je repose dans cette cuve de pierre, dans cette fosse, dans le monument que j'ai construit. J'adjure tout homme, de race royale ou de race commune, de ne pas ouvrir ce sarcophage et de ne pas chercher auprès de moi des trésors, car il n'y a pas de trésors auprès de moi : (je l'adjure) de ne pas emporter la cuve de mon sarcophage, de ne pas me surcharger, dans mon sarcophage, de la chambre voûtée d'un second sarcophage. »

L. 7-8. — « Tout homme qui ouvrira la voûte de ce sarco-

phage ou qui emportera la cuve de mon sarcophage, ou qui me surchargera, dans mon sarcophage. »

L. 10. — « (L'homme...) qui aura ouvert la voûte de ce sarcophage ou qui aura emporté cette cuve de pierre. »

L. 20-21. — « J'adjure tout homme... de ne pas ouvrir ma voûte, de ne pas détruire ma voûte, de ne pas me surcharger dans mon sarcophage, de ne pas emporter la cuve de mon sarcophage. »

ÉTUDE

SUR

LES INSCRIPTIONS DE PIYADASI,

PAR M. SENART.

INTRODUCTION.

Le génie hindou, spéculatif et mystique, insoucieux des événements extérieurs et du temps, ne nous a conservé que bien vague et bien altéré le souvenir des vicissitudes à travers lesquelles il a accompli ses instructives évolutions. Parmi une littérature immense, la littérature historique est à peine représentée. Entre l'antiquité la plus reculée, caractérisée pour nous par les parties principales de la littérature védique, et l'âge le plus moderne, la chronique singhalaise, Mahâvaṁsa et Dîpavaṁsa, est un monument à peu près unique. C'est seulement dans ces annales monastiques de Ceylan, où le zèle religieux a consigné les traditions relatives aux origines du buddhisme jusqu'à son introduction dans l'île, que nous trouvons, pour la période qui s'étend du VI[e] au III[e] siècle avant notre ère, des éléments indépendants et un peu sérieux de reconstruction histo-

rique. C'est assez dire le prix inestimable que prennent les documents épigraphiques et numismatiques, au milieu des lacunes et des incohérences d'une tradition si décevante, dans les incertitudes d'une chronologie qui se réduit le plus souvent au classement approximatif des œuvres littéraires. Il y a, aux alentours de l'ère chrétienne, cinq ou six siècles, et des plus décisifs, de l'histoire de l'Inde, que les découvertes archéologiques, aidées de quelques fragments des historiens occidentaux, nous ont en quelque sorte révélés.

A la tête de ces précieux débris se place, par son ancienneté et son importance, une série de monuments à laquelle toutes les parties de l'Inde du nord ont successivement apporté leur tribut, qu'a enrichie depuis plus de quarante ans la curiosité laborieuse et féconde de nombreux explorateurs : les inscriptions d'Açoka-Piyadasi.

Quelques-unes d'entre elles, que porte une colonne relevée à Delhi par Firuz Shah, avaient été signalées dès la première époque des études indiennes, reproduites même en un fac-similé assez exact, que publièrent, en 1801, les *Recherches asiatiques*[1]. Tout en était resté mystérieux, les caractères et la langue; mais un sûr instinct en faisait pressentir l'antiquité et par conséquent l'importance; et quand, en 1838, le Journal de la Société asiatique du Bengale apprit à l'Europe savante le déchiffrement intégral de cet

[1] D'après des dessins du capitaine Hoare, *Asiat. Researches*, t. VII, p. 175 et suiv.

alphabet si longtemps rebelle, on n'hésita pas à saluer, dans la découverte de James Prinsep, une des gloires les plus brillantes et l'une des plus utiles conquêtes dont s'honorent les lettres orientales.

Je ne saurais, sans longueur, suivre pas à pas les péripéties de ce drame scientifique auquel l'ardeur d'enthousiasme et la flamme de génie qui éclatent dans le héros prêtent un intérêt si puissant. Nous le verrions, faiblement éclairé dans sa route par quelques déchiffrements, fort incomplets, de l'alphabet plus moderne des Guptas et des grottes de la côte occidentale, débuter par une étude attentive, statistique et classement des caractères, qui le conduit d'abord à reconnaître que la langue est bien indienne, puis à identifier exactement deux ou trois signes [1]. Nous le verrions exercer sa pénétration sur des médailles portant des caractères non point identiques, mais analogues, dans des recherches qui aboutissent au déchiffrement des monnaies du Surâshṭra [2]. Il accumulait un trésor d'observations encore confuses, de pressentiments mal définis, de conclusions à demi inconscientes, tous ces germes féconds qui, pour un temps, végètent obscurément dans l'esprit, mais qui toujours préparent et expliquent l'éclosion soudaine d'une idée ou d'une trouvaille illustre. Prinsep nous a raconté lui-même [3] que ce fut en lithographiant de

[1] *Journ. As. Soc. of Beng.*, 1834, p. 124 et suiv., p. 483 et suiv.; 1835, p. 124 et suiv.

[2] *Ibid.*, 1835, p. 626 et suiv.; mai 1837.

[3] *Journ. As. Soc. of Beng.*, 1837, p. 460 et suiv.

courtes inscriptions de Sanchi, envoyées à son journal par le capitaine Smith, que se fit pour lui la lumière. Chaque ligne était gravée sur un pilier différent, chacune se terminait par deux caractères toujours les mêmes; chacune, pensa-t-il, devait signaler la générosité de quelque fidèle; dans ces deux caractères, il supposa le mot *dânam̃* « offrande ». La conjecture était fondée; le mot magique était trouvé, qui devait dissiper les ombres amassées par les siècles. Les lettres intimes publiées par M. Cunningham [1] nous montrent son ami déchiffrant en quelques heures les légendes des médailles du Surâshṭra; dix jours après, il tenait la clef des inscriptions de Sanchi et, par elles, des textes gravés sur la colonne de Firuz; un mois plus tard, il publiait une transcription et une traduction intégrales des édits sur *lâṭs* (piliers), dont quatre versions, plus ou moins complètes, lui étaient dès lors accessibles.

Il ne put lui-même que peu à peu estimer à sa valeur le prix des documents que son persévérant génie venait de restituer à l'histoire. Turnour, le premier [2], grâce à sa connaissance de la chronique singhalaise, reconnut dans leur auteur Piyadasi, l'Açoka de la tradition méridionale. Presque au même moment, Prinsep découvrait, dans les nouveaux édits qui affluaient entre ses mains, la mention de plusieurs rois grecs, un Antiochus, un Ptolémée. Merveilleuse surprise dans ce monde hindou, si fermé

[1] *Archæolog. Surv.*, I, p. 7 et suiv.

[2] *Journ. As. Soc. of Beng.*, 1837, p. 1054 et suiv.

en apparence aux actions du dehors, si oublieux en tous cas de ses relations avec les peuples étrangers! Cet intérêt capital dont Prinsep relevait un à un les éléments, n'a fait que grandir par les découvertes qui se sont produites depuis sa fin, si malheureusement prématurée.

Tels qu'ils nous sont aujourd'hui connus, ces monuments se répartissent en trois groupes :

Le premier fut tout entier connu de Prinsep. Il se compose, pour compter avec le général Cunningham, de huit édits gravés sur des colonnes; les cinq premiers sont représentés par cinq versions différentes, plus ou moins complètes, le sixième par quatre, les deux derniers par une seule. Ce sont les *lâṭs* ou piliers de Delhi, où il s'en est retrouvé deux[1], d'Allahabad[2], de Mathiah[3] et de Radhiah[4].

Le deuxième groupe embrasse une série d'édits

[1] Deux colonnes portant des inscriptions de Piyadasi ont été successivement découvertes à Delhi. L'une, désignée par le nom de Firuz Shah qui la restaura, a été mentionnée plus haut. La seconde fut retrouvée par le major Pew en 1837; il en communiqua un fac-similé à Prinsep (*Journ. As. Soc. of Beng.*, p. 794 et suiv.).

[2] Le capitaine Hoare en avait aussi préparé un dessin (*Asiat. Researches, loc. cit.*). La première description détaillée et la première reproduction rendue publique fut celle du capitaine Burt (*Journ As. Soc. of Beng.*, 1834, p. 106 et suiv.); elle fut suivie d'une revision par le capitaine Smith (*ibid.*, 1837, p. 963 et suiv.).

[3] Signalée par Hodgson dix ans plus tôt, la copie n'en fut publiée par Prinsep qu'en 1834 (p. 481 et suiv.).

[4] L'inscription de Radhiah, signalée dès 1784 (Prinsep, 1835, p. 125), puis par Stirling (*Asiat. Researches*, t. XV, p. 313) et finalement par Hodgson (1834, p. 481 et suiv.), fut publiée en 1835 (*Journ. As. Soc. of Beng.*, p. 124 et suiv.).

gravés sur le rocher. Prinsep en connaissait deux versions[1] : celle de Girnar[2] dans le Gujerât, celle de Dhauli[3] dans l'Orissa. Le nombre s'en est depuis bien augmenté. Court avait, dès 1836, signalé l'existence à Kapur di Giri, non loin d'Attok, dans la vallée supérieure de l'Indus, d'une inscription en caractères inconnus[4]. Quelques tentatives faites d'abord pour les copier ou en prendre des impressions ne réussirent pas; c'est à la persévérance et au zèle de Masson que l'on en dut les premiers fac-similés. Ils furent transmis à la Société asiatique de Londres. L'alphabet en était essentiellement semblable, bien que différent dans beaucoup de parties, à celui des monnaies bactriennes et indo-scythes, dont le déchiffrement presque complet réalisé par Prinsep en deux études, deux assauts, demeure un de ses titres les plus glorieux. Telle était pourtant la divergence dans de nom-

[1] *Journ. As. Soc. of Beng.*, 1838, p. 156 et suiv., p. 219 et suiv., p. 434 et suiv.

[2] Les premiers estampages de l'inscription de Girnar furent pris par le Dr Wilson de Bombay, en 1837; Wathen en envoya une copie réduite à Prinsep (*Journ. As. Soc. of Beng.*, 1838, p. 157). Une revision entreprise par le lieutenant Postans ne parvint à Calcutta qu'après le départ de Prinsep (*ibid.*, 1838, p. 865 et suiv.). Elle fut utilisée par Wilson, ainsi qu'une revision nouvelle exécutée par Westergaard et le capitaine Le Grand Jacob (*Journ. Bomb. Br. Roy. As. Soc.*, I, p. 148, II, p. 410). Le meilleur fac-similé a paru dans l'*Archæol. Surv. of West. Ind.*, par Burgess, 1874-1875, pl. X et suiv.

[3] Les édits de Dhauli furent découverts par le capitaine Kittoe en 1837 (*Journ. As. Soc. of Beng.*, p. 1072 et suiv.; 1838, p. 434 et suiv.); il en prit un fac-similé qui est demeuré unique jusqu'à ces derniers temps.

[4] *Journ. As. Soc. of Beng.*, 1836, p. 482.

breux détails, qu'il ne fallut rien moins que les efforts prolongés d'une sagacité ingénieuse et pénétrante pour reconnaître dans cette inscription une autre version du monument de Girnar et de Dhauli. L'honneur en revient à MM. Norris et Dowson; c'est à l'industrie éclairée et patiente de M. Norris qu'est dû le premier fac-similé publié par la Société de Londres, et auquel se rattachent les travaux de Wilson sur nos inscriptions [1]. Deux autres versions n'ont été signalées que plus récemment : l'une à Jaugada, dans l'Orissa; reconnue dès 1850 par W. Elliot, les premières copies en avaient été entièrement perdues pour le public [2]; l'autre à Khâlsi, près des sources de la Jumna, a été découverte en 1860 [3]. L'une et l'autre ne nous sont devenues accessibles que dans les derniers temps, par les fac-similés qu'en a donnés M. Cunningham.

En somme, de ces cinq textes, plus ou moins compromis par le temps, ceux de Girnar, de Kapur di Giri et de Khâlsi, contiennent *Quatorze édits* différents, dont la séparation est généralement indiquée sur le roc même; ceux de Dhauli et de Jaugada n'en comprennent que treize, mais aux édits XI, XII et XIII du premier groupe, qu'ils ne connaissent pas, ils substituent, en autre place, deux édits qu'on s'est

[1] *Journ. of the Roy. As. Soc.*, t. VIII, p. 293 et suiv.; XII, p. 153 et suiv.

[2] *Corp. Inscr. Ind.*, t. I, p. 18.

[3] Une description, avec un spécimen, en avait paru dans le premier volume (p. 244 et suiv.) de l'*Archæol. Survey* du général Cunningham.

accoutumé à désigner comme les *Édits détachés de Dhauli.*

Le troisième groupe est demeuré complètement inconnu à Prinsep. Ce n'est qu'en 1840 que le capitaine Burt remarqua à Bhabra une inscription en caractères d'Açoka[1]; une copie revisée en fut ensuite publiée par Wilson[2]. Dans les dernières années, les recherches habiles et actives du général Cunningham et de ses agents ont amené la découverte, à Bhabra même, et dans deux autres endroits, à Sahasarâm et à Rûpnâth, d'une triple version d'un texte nouveau; il a eu la bonne fortune d'être examiné d'abord par un philologue aussi exercé que M. Bühler; l'interprétation en a été ainsi portée très loin dès le début[3]. Bien que Piyadasi ne s'y nomme pas, le savant commentateur lui a rapporté ces monuments, avec une vraisemblance bien voisine de la certitude.

Ces documents longs et nombreux se complètent les uns les autres. Le prix en a été de plus en plus mis en lumière par le progrès général de nos connaissances.

Leur auteur concentra dans ses mains la puissance la plus vaste, à n'en pas douter, qui ait été constituée dans l'Inde avant l'ère chrétienne. Il appartient à l'époque où les influences occidentales s'exercèrent le

[1] Son fac-similé fut reproduit et accompagné d'une traduction fort imparfaite par Kittoe (*Journ. As. Soc. of Beng.*, 1840, p. 616).

[2] *Journ. Roy. As. Soc.*, t. XVI, p. 357 et suiv.

[3] *Bairat* est un nom préféré par le général Cunningham et substitué par lui au nom de Bhabra. Cf. *Indian Antiquary*, juin 1877 et juin 1878.

plus directement sur l'Inde. Les traditions singhalaises nous l'ont signalé comme le vrai fondateur de la domination du buddhisme, comme le promoteur d'une des plus mémorables évolutions qui marquent l'histoire de l'Inde ancienne; c'est sous son règne, avec sa coopération, que se fixa, dans ses ligues principales, un des plus grands mouvements religieux que connaisse l'histoire; et, parmi ses inscriptions, il en est une qui précisément s'adresse à l'assemblée qui paraît avoir été l'agent principal de cet établissement.

On peut considérer comme le pivot de la chronologie ancienne de l'Inde l'identification du Sandrocottos des Grecs, l'adversaire heureux de Séleucus, avec le Candragupta de la tradition hindoue. Nos monuments, émanés de son second successeur, mettent hors de doute cette identification essentielle, qui avait été contestée. Par les synchronismes que les noms cités des rois grecs permettent d'établir, ils fournissent, à très peu d'années près, un point fixe, immobile, et nous sont d'une ressource inattendue pour contrôler les documents écrits de Ceylan. A l'histoire, ils donnent des indications certaines, positives, sur l'administration intérieure, et ce qui est plus inestimable encore, sur certaines relations extérieures du plus puissant empire de l'Inde au III[e] siècle.

Leur inspiration essentiellement religieuse, le but particulièrement religieux qu'ils se proposent, en font une pierre de touche pour la chronologie du développement religieux de l'Inde. Au milieu du conflit et des prétentions exclusives des sectes rivales,

on sait combien il est malaisé de déterminer la condition exacte du buddhisme à une époque définie. Grâce à eux, nous obtenons un point de comparaison qui doit faire loi : la manifestation authentique et directe des croyances, des sentiments et des tendances du souverain qui en assura la fortune.

Que dire de la paléographie et de la langue? Nous connaissons dans l'Inde ancienne deux alphabets rivaux, l'un, employé au nord-ouest, qui ne fit pas une longue fortune, mais qui eut certainement son temps de floraison et sa période d'influence; l'autre duquel dérivent toutes les écritures qui ont été depuis employées dans la presqu'île entière. De l'un et de l'autre, les inscriptions d'Açoka nous offrent les spécimens les plus anciens, datés avec une entière précision; c'est, avant tout, grâce à elles et par leur étude qu'il nous est permis de nous attaquer aux problèmes, si curieux pour l'histoire de la civilisation et des rapports internationaux, qui se rattachent à l'origine et à la diffusion de l'écriture dans l'Inde.

Une foule de dialectes plus ou moins artificiels ou populaires ont été, dans l'Inde, parallèlement employés et régularisés aux époques les plus diverses; leurs monuments littéraires ne nous sont accessibles qu'à travers les inexactitudes d'une tradition gâtée aussi souvent par le pédantisme que par l'ignorance. Au milieu de cette anarchie et de ces obscurités, les inscriptions d'Açoka, destinées à l'enseignement et à l'édification du peuple, nous présentent, dans des dialectes différents, suivant les régions, une image

nécessairement fidèle de l'état linguistique à une période déterminée.

Partout enfin, sur les terrains les plus divers, elles sont pour nous le point stable dans la mobilité des contradictions perpétuelles et des fuyantes traditions.

On ne s'étonnera pas de voir rattachés à leur étude plusieurs des noms qui se sont le plus illustrés dans la conquête scientifique de l'Inde.

Après les découvertes de Prinsep, complétées sur un point par MM. Norris et Dowson, l'ère du déchiffrement était close. C'était maintenant à l'interprétation détaillée et méthodique de faire son œuvre. Wilson, se fondant spécialement sur la version nouvelle de Kapur di Giri, et sur une copie de Girnar fournie par Westergaard et le capitaine Le Grand Jacob, entreprit, pour la série des Quatorze édits, de reviser les premières traductions. Malheureusement, avec les rares qualités de son brillant esprit, il n'était pas l'ouvrier de cette tâche; il n'était pas le philologue exact et scrupuleux qu'elle réclamait. Il démêla habilement quelques détails, mais il ne dégagea pas clairement les conditions de l'entreprise; il ne sut guère, par l'effort vigoureux d'une analyse pénétrante, sortir du vague des à-peu-près, ni s'élever plus haut que des conjectures assez embarrassées et trop souvent dédaigneuses des difficultés grammaticales.

Lassen, qui avait préludé, on peut le dire, à la découverte de Prinsep, en reconnaissant le premier sur une monnaie bilingue quelques lettres du nom

d'Agathocles[1], dut naturellement tenir grand compte de ces inscriptions dans le second volume de ses *Antiquités indiennes*. Son cadre cependant lui interdisait un examen détaillé et explicite. Il rectifia plusieurs particularités, donna des fragments de traduction[2]. Mais c'est à Burnouf qu'appartient l'honneur d'avoir assigné sa méthode définitive à l'explication de ces monuments; elle occupe une large place dans les mémoires annexés à la traduction du Lotus de la bonne Loi[3]. Wilson en avait contesté l'inspiration buddhique; Burnouf la mit en pleine lumière, en signala les liens étroits avec la terminologie des monuments littéraires. Il en renouvela l'intelligence, non seulement par cette précision, cette rigueur qu'il porta dans son analyse et qui donne à tous ses commentaires je ne sais quoi d'achevé, mais en montrant que c'était dans la langue et la littérature du buddhisme qu'il fallait aller chercher des éclaircissements et des parallèles; toutefois, préoccupé surtout de cette démonstration capitale, et satisfait de l'avoir étendue à une partie notable des inscriptions, il ne les embrassa pas toutes dans son examen; pour les Quatorze édits, il ne s'attacha guère qu'à la seule version de Girnar. Toute sa pénétration et tout son savoir se heurtaient d'ailleurs à un obstacle redou-

[1] *Journ. As. Soc. of Beng.*, 1836, p. 723 et suiv. Prinsep poussait aussitôt la découverte un peu plus loin, et reconnaissait les caractères *ta*, *la* et *va* sur des monnaies similaires de Pantaléon.

[2] *Ind. Alterth.*, II, 1re éd., p. 218 et suiv. *pass.*

[3] *Lotus de la bonne Loi*, p. 654 et suiv.

table : l'insuffisance des reproductions qui lui étaient accessibles.

C'est pourtant avec ces mêmes matériaux incomplets que M. Kern a essayé, depuis, de reprendre en sous-œuvre la traduction et le commentaire de la plupart des textes examinés par Burnouf[1]. Sans approuver toutes ses tentatives, ni lui donner toujours raison contre ses devanciers, on ne saurait méconnaître la sagacité ingénieuse, l'abondance de ressources qu'il a déployée dans ce travail. Il n'en est que plus regrettable qu'il n'ait pu profiter encore des résultats, si féconds pour cette étude, qu'ont produits les dernières années.

La publication du premier volume du *Corpus inscriptionum indicarum* par M. Cunningham a inauguré à ce point de vue une période nouvelle. Le savant général ne nous a pas seulement rendu accessibles des monuments entièrement nouveaux comme les inscriptions de Sahasarâm et de Rûpnâth, ou des versions encore inédites de textes déjà connus, comme les inscriptions de Khâlsi et de Jaugada; il a soumis à une revision d'ensemble les fac-similés et les copies de ses prédécesseurs. Ce qui prête à ce contrôle une importance particulière, ce n'est pas seulement l'impossibilité, commune à presque tous les travailleurs, de soumettre les monuments à une inspection directe, c'est surtout la difficulté qu'oppose à la transcription, à la reproduction, même

[1] *Over de Jaartelling der zuidelijke Buddhisten*, Amsterdam, 1873.

pour les plus attentifs et les plus soigneux, l'état de ces rochers à la surface souvent inégale et rongée par les siècles. Telle est cette difficulté que le zèle de l'illustre archéologue et les moyens nouveaux dont il disposait n'ont pu encore assurer à ses copies une valeur et une autorité définitives. La suite fournira plus d'une preuve de cette fâcheuse observation; elle se vérifie, et par les passages encore trop nombreux où le texte, tel qu'il nous est livré, résiste à l'interprétation, et par les cas où des fac-similés antérieurs gardent sur les dernières reproductions un avantage que la grammaire ou le sens mettent hors de doute. On en verra des exemples non seulement dans les variantes du fac-similé de M. Burgess pour Girnar, mais même dans la comparaison du fac-similé de Wilson pour Kapur di Giri. Aujourd'hui encore, comme le disait Burnouf, il y a près de trente ans, « personne ne peut se flatter d'arriver du premier coup à l'intelligence de ces difficiles monuments. » Il n'en reste pas moins que nos sources d'information : reproduction des textes, connaissance des langues de l'Inde, connaissance du buddhisme, ont fait assez de progrès pour autoriser des tentatives nouvelles. Plus que jamais il est permis, avec Burnouf, d'ajouter qu'« il n'est personne qui ne puisse se flatter d'aider à l'interprétation » de ces précieux témoins de l'histoire intérieure et extérieure, religieuse et linguistique de l'Inde ancienne. Quelques lacunes que doive laisser une revision consciencieuse dans notre intelligence de ces textes, le moment est venu de les

soumettre à un examen détaillé, puisque, aussi bien, nous commençons à en avoir les moyens. C'est le moins que, possédant des versions multiples des mêmes morceaux, nous tâchions de faire profiter l'interprétation de leur comparaison intégrale. Nos conjectures, nos essais, même incomplets, de traduction, peuvent aider les explorateurs futurs à mieux voir, ne fût-ce que pour nous contredire. Ils y trouveront au moins des ressources pour s'orienter plus sûrement parmi les possibilités diverses, parmi les problèmes délicats qu'offrent à l'œil incertain, soit les lignes indécises d'une pierre souvent effritée, soit les similitudes décevantes entre plusieurs signes, si communes dans un alphabet d'allure cursive comme est celui de Kapur di Giri.

Les détails qui précèdent montrent assez tout ce qu'il reste à faire, combien de difficultés à vaincre, pour compléter l'intelligence de nos monuments.

Grouper et condenser les résultats acquis jusqu'à ce jour, notamment par les commentateurs exacts et méthodiques, par Burnouf, par MM. Kern et Bühler; les rectifier dans l'occasion; tenter l'analyse des parties qu'ils n'ont pas interprétées; étendre à toutes les versions parallèles, quand il en existe plusieurs, un examen circonscrit jusqu'à présent à une ou deux d'entre elles; préparer de la sorte et présenter dans un tableau d'ensemble les conclusions que, sous le double point de vue de la grammaire et de l'histoire, promettent des documents si authentiques et leur rapprochement des monuments littérai-

res, tels sont les aspects multiples qui sollicitent une nouvelle étude.

Je me propose de passer successivement eu revue les différents groupes d'inscriptions : les *Quatorze édits* de Girnar, Kapur di Giri, Khâlsi, Dhauli, Jaugada, dont les *Édits détachés de Dhauli* et de Jaugada forment l'appendice naturel; les *Édits des piliers*, à Delhi, Allahabad, Mathiah et Radhiah; les *Édits détachés sur roc*, à Bhabra, Sahasarâm, Rûpnâth et Bairat. Le commentaire sera suivi d'une étude grammaticale et de quelques remarques historiques; un index complet des mots contenus dans les inscriptions terminera cet exposé.

Avant d'entrer dans le détail, je dois m'arrêter, dès le début, à certaines observations qui intéressent et affectent matériellement la lecture et, par conséquent, l'interprétation de toutes les inscriptions, ou au moins de certains groupes parmi elles.

Dans tous nos textes se manifeste, par des exemples trop nombreux pour être réputés erreurs matérielles, l'équivalence de la voyelle longue et de la voyelle nasalisée. Il suffira d'en citer ici quelques cas empruntés aux premiers des XIV édits :

I. Kh. l. 2 : *dosâ* pour *dosaṁ*. — K. l. 1 : *hidaṁloke* (à Khâlsi *hidâ*); *naṁ* = *nâ* pour *na*, comme *câ* pour *ca*; l. 3 : *paṇaṁ* pour *paṇâ* = *prâṇâni*. — Dh. l. 4 : *tiṁni* pour *tîni* = *trîṇi*; *paṁchâ* pour *pâchâ*,

forme équivalente de *pacchâ* pour *paçcât.* — J. l. 4 : *timni* = *trîṇi.*

II. Dh. *amni* pour *âni* = *yâni.* — K. l. 3 : *savatam* pour *savatâ* = *sarvatra.*

III. Kh. l. 7 : *nikhamâtu* pour *nikhamamtu*; l. 8 : *cam* pour *câ* = *ca.*

IV. G. l. 1 : *atikâtam* pour *atikamtam* = *atikrântam*; l. 6 : *avihîsâ* pour *avihimsâ.* — Kh. l. 9 : *bâbhana* pour *bambhana* = *brâhmaṇa*; l. 12 : *tiṭhâto* pour *tiṭhamto.* — Dh. l. 12 et 15 : *bâbhana* pour *bambhana*; l. 17 : *tiṭhâtu* pour *tiṭhamto.* — K. l. 8 : *dharmanuçamthaya* représentant *anuçâthi* pour *anuçâsti*; l. 9 : *esam* pour *esâ.*

V. G. l. 3 : *atikâtam*, comme ci-dessus; l. 4 : *dhâma* pour *dhamma* = *dharma*; l. 5 : *âparâtâ* pour *âparamtâ.* — K. l. 13 : *paṭividhanamye* = *pratividhânâya*; *savatam* pour *savatâ* = *sarvatra.* — Dh. l. 22, Kh. l. 15, et K. l. 13,[1] nous avons *bamdhanambadhasa* pour *bamdhanâbadhasa* = *bamdhana* + *âbaddhasya* ou *bamdhanâ* + *baddhasya* avec l'allongement, si fréquent ici, de l'*a* final en composition.

VI. G. l. 1 : *atikâtam.* — Dh. l. 31 et J. l. 4, nous lisons *amnataliyam* et *amnamtaliyam* pour *ânamtaliyam*, *ânamtariyam.* — Dh. l. 32 : *amnaniyam* pour *ânaniyam*; l. 33 : *palatam* pour *palatâ* = *paratra*; l. 33 : *palakamâtu* = *parâkramamtu.* — J. l. 5 : *kammatalâ* correspondant à *kammataram* des autres versions. — Kh. l. 17 : *uyanâsi* pour *ayanamsi* =

udyâne; l. 20 : *aṁnaniyaṁ* et *palataṁ* comme à Dhauli. — K. l. 15 : *savataṁ;* l. 16 : *naṁtaro* pour l'ordinaire *nâtaro* = *naptâraḥ.*

VII. G. l. 3 : *nicâ* pour *nicaṁ.* — Dh. l. 1 : *sâyamaṁ* = *saṁyamaṁ.*

Il est inutile d'épuiser cette énumération; les exemples qui précèdent suffiront à me justifier quand on trouvera dans la suite simplement signalée, sans preuve spéciale, l'équivalence de *aṁ* et de *â*, etc., là où l'exigent la grammaire ou le sens. Ce n'est pas le lieu d'insister sur l'intérêt grammatical du fait. Il se rapproche naturellement de certains phénomènes bien connus du prâkrit : je citerai entre autres l'instrumental en *enaṁ* de la langue des Jainas : vue sous ce jour, cette forme n'est plus qu'un cas particulier d'un fait assez général dans les dialectes congénères : l'indifférence de la voyelle finale. Du même coup se trouvent expliqués les exemples d'où on avait cru pouvoir conclure que le point, signe de l'anusvâra, aurait servi également, dans l'alphabet d'Açoka, à marquer le redoublement de la consonne qui le suit; *kiṁti* ne se doit pas lire *kitti* mais bien *kiṁti;* seulement cette forme équivaut à *kîti*, qui équivaut lui-même, suivant la règle constante de la phonétique prâkrite, à *kitti* = *kîrti.*

Nous avions tout à l'heure *palataṁ* pour *paratra;* nous trouvons aussi (K. vi, 16) la lecture *parata*, et nous ne sommes pas en droit d'en nier la possibilité :

dans un certain nombre de mots *aṁ* et *u* s'échangent et par conséquent s'équivalent. Voici les principaux exemples :

K. I, 1 : *saṁsamata* que je ne puis expliquer que comme = *susaṁmata*. — J. IV, 16 : *dusayitu* est pour *daṁsayitu* = *darçayitvâ*. — Kh. V, 14, Dh. V, 23 et J. V, 24 : *supadâlaye* = *saṁpradârayet*. — K. V, 13, je n'ose pas insister sur *ayo* = *ayaṁ*, mais *anaṁvetutu* (ou *anuvetutu* d'après le fac-similé de Wilson) représente *anuvartaṁtu*. — Kh. VI, 19, j'explique *mutehi* comme représentant *maṁtraiḥ*. — K. VIII, 17 : nous avons *nikhamishaṁ* qui ne peut qu'être = *nikhamishu*, comme à la l. 22 : *huṁsaṁ* = *huṁsu* pour *abhuṁsu;* à la même l. 17, je trouve aussi : *subodhi* pour *saṁbodhi*. — K. IX, 9 : *suyama* pour *saṁyama*. — K. X, 21 : *dharmasaṁçusha* = *dharmasuçrushâ*. — K. X, 22 : *daṁkara* correspondant à *dukale* de Khâlsi. — Kh. XI, 30 : nous lisons *kaṁ* pour *ku*, c'est-à-dire *khu* = *khalu*. — G. XII, 7, porte *susaṁserâ* qui est la troisième personne pluriel de l'optatif pour *sususeraṁ*. — Kh. XIV, 17, a *sukhitena*, en correspondance avec *saṁkhitena* des autres versions, c'est-à-dire *saṁkshiptena*.

Le fait est d'importance pour l'interprétation de plusieurs détails ; il demeure solidement établi, même si l'on admet qu'une partie des cas qui précèdent soient attribuables à une confusion matérielle entre *aṁ* et *u*, assez facile dans l'alphabet du nord-ouest. Il serait encore confirmé, si la présence d'un *u* n'était toujours à Kapur di Giri sujette à quelque doute,

par le futur *kasati* (K. v, 1) = *kaṁsâti* pour *kassati* pour *kar[i]shyati*[1].

On sait que, à Kapur di Giri, l'*â* long n'est pas ordinairement écrit ni distingué de l'*a* bref, non plus que l'*î* ou l'*û* long des brèves correspondantes. Nous venons de voir cependant qu'il y est quelquefois indirectement indiqué par un équivalent, la nasale. Ce fait m'encourage à en reconnaître dans la même inscription une autre désignation, également accidentelle, différente de la première quoiqu'elle en soit peut-être graphiquement dérivée. Le pied de la ligne, plus ou moins exactement verticale, qui entre dans la constitution de la plupart des caractères, y porte très souvent un petit trait dirigé vers la gauche, affectant la forme de l'*u*, dans des cas où il ne peut être question d'admettre cette voyelle[2]. Je ne pense pas qu'il y ait lieu d'attacher aucune signification à ce trait; on y reconnaît aisément le mouvement naturel du ciseau dans une écriture dirigée vers la gauche et d'un caractère si cursif. Les exemples inverses n'en sont que plus dignes d'attention, je veux parler des cas

[1] Sur *cu* cf. la note suivante.

[2] Il est aussi différents cas où une décision positive est impossible; je songe surtout à la forme *cu*, équivalent de *ca* (probablement par l'intermédiaire de *caṁ* = *câ* = *ca*). L'incurie du lapicide à Kapur di Giri ne nous permet pas de décider si c'est *cu* ou *ca* que nous devons lire dans une foule de rencontres. Mais en tout cas, la légitimité du mot *cu* est garantie (contre l'opinion de M. Kern, p. 32-33) par l'usage assez fréquent qu'on en trouve dans les inscriptions en caractères indiens.

où le trait accessoire est tourné vers la droite et affecte la forme de l'*r* groupé, alors que la présence d'un *r* est tout à fait injustifiable. On va voir, par la liste qui suit, que, dans la plupart des cas, la lecture *â* est au contraire parfaitement naturelle. Nous obtiendrons ainsi :

Ire face. L. 6 : *dharmanuçâthiye* (*anuçâsti*), *suçrushâ;* l. 7 : *yutâni*, *câ* (= *ca*); l. 9 : *nâtaro* (voy. plus haut); l. 12 : *gaṁdhâranaṁ;* l. 13 : *danasayutâ* (*dânasaṁyuktâḥ*); *viyapaṭâ* (*vyâpṛitâḥ*); l. 14 : *râya*, *tâya;* l. 15 : *saṁtiranâya;* l. 17 : *jâva* (= *yâvat*); l. 23 : *dharmadâna;* l. 24 : *vatâvo* pour *vatavvo* = *vaktavya*.

IIe face. L. 1 : *vijitâ* auquel correspond *vijitâ* à Kh., °*çatâ*°, correspondant à °*satâ*° de Kh.; l. 2 : *tâta* pour *tatâ* de Kh. l. 4 : *vihitâṭesha* = *vihitârtheshu;* l. 5 : *saṁvihitânaṁ; etâsha* pour *etâsaṁ* = *eteshâṁ; sâhaya*° par erreur pour *sahâya*°, l. 8 : *bhatânaṁ*, c'est-à-dire *bhûtânâṁ;* l. 9 : *turâmaye*, transcription du nom de Ptolémée.

A ces exemples se rattachent immédiatement, sous le bénéfice de remarques antérieures :

I. L. 1 : *ayâ*, c'est-à-dire *ayaṁ;* l. 19 : *çramaṇabramaṇanâ*, pour °*naṁ*°; l. 20 : *anatâ* = *anaṁtaṁ* l. 21 : *tadatâsi*, locatif pour *tadataṁsi* (= *tadâtve*).

II. L. 1 : *kalikhâ*, en face de *kalikhaṁ* à Kh.; l. 10 : °*judhâ* que je prends comme = [*ni*]*rodhaṁ*.

Un autre demeure douteux à cause de l'incertitude et de l'obscurité des caractères environnants et du passage tout entier : *hanatāpe* (?), xiii, l. 7.

Je ne trouve que peu d'exemples qui puissent paraître positivement contraires à la transcription que je propose : *nāçopokani*, i, l. 5, où il faut, suivant toute vraisemblance, rétablir *naropakâni*; *bâhu* pour *bahu* ii, l. 1 et *garâmatâtara* pour *garumatataram̃*, l. 7. Quant à *anam̃tariyena*, i, l. 15, qu'il faudrait lire *anam̃tariyâna*, tout le complexe *ye* est trop mal formé, et les deux fac-similés diffèrent trop sur son aspect, pour qu'on puisse y fonder une objection sérieuse. Par deux fois (ii, l. 5 et 6) nous rencontrons *upā-ghato* au lieu de *upaghâto;* mais outre que nous pouvons avoir affaire à une interversion accidentelle, dans le second cas, Kh. porte justement aussi *upâghâta*. Il me semble, en somme, que la statistique qui précède nous autorise à considérer, jusqu'à preuve contraire, le signe en question comme une notation sporadique de l'*â* long[1]. J'ai cru néanmoins plus prudent de distinguer dans la transcription l'*â* qui y correspond en l'écrivant *ā*, au lieu de *â*.

Il est un autre signe que l'on a, dans les légendes des monnaies, interprété comme = *â*. C'est, je

[1] S'il était besoin de démontrer qu'un ou deux exemples, même certains, ne doivent pas ébranler notre conclusion, il me suffirait de citer les derniers cas que j'ai rencontrés du trait en question, dans de *kalagreha*, probablement pour *kalim̃gehi* (xiii, 6), dans = *kiti* pour *kim̃ti*, l. 11, et dans de *vija*, même ligne, où il est certainement accidentel et dépourvu de toute signification propre.

pense, une erreur. Très souvent le commencement de *maharajasa* y est écrit [1], quoique, au résumé, la simple orthographe y domine; on lit aussi [2]. Je retrouve dans *aṁtimakhasa*[3] et dans *mahatasa*[4]. Le point suit quelquefois d'autres lettres comme *t* ou *tr* dans *spalahorapatra* ( ) *sa*, et dans *maharajabhrata*[5] ( ), *y* dans *jaya* ( ) *tasa*[6], *dr* dans *epadra* ( ) *sa*[7]. Il me semble que ces exemples, dont une bonne moitié n'admet l'*â* long à aucun titre, ne peuvent nous autoriser à prêter cette valeur au signe dont il s'agit. Ce point est quelquefois remplacé par un trait qui occupe la même place, dans *ma*( )*harajasa* et *evukra*( )*tidasa*, l'*â* long étant également inadmissible dans les deux cas. Ma conclusion est que nous ne pouvons attribuer au point en question aucune valeur phonique distincte. Dans plusieurs rencontres, sa présence peut fort bien être purement arbitraire. Rapproché des deux caractères *h* et *m*, près desquels seuls il figure assez fréquemment, je n'y puis voir qu'un appendice qui constitue avec le corps de la lettre une forme spéciale du caractère, sans lui donner une valeur nouvelle. J'en trouve la preuve dans ce qui se passe pour l'*m* à Ka-

[1] Von Sallet, *Nachfolger Alexanders des Grossen in Bactrien*, p. 104, 108, 109, 111, 113, 114, 125, etc.

[2] *Ibid.*, p. 121, 153.

[3] *Ibid.*, p. 109.

[4] *Ibid.*, p. 174.

[5] *Ibid.*, p. 154, 156.

[6] *Ibid.*, p. 120, 121.

[7] *Ibid.*, p. 116.

pur di Giri. Un certain nombre de mots des xiiie et xive édits y présentent le signe . En voici la liste : l. 8 : *sayama*, correspondant à *sayama* de Khâlsi; l. 9 et 10 : dans *nama* après les noms propres *aṁti-yoko*, *turâmaye*, *aṁtikini*, *maka* et *alikasadaro;* puis dans *dharma*, en composition, aux lignes 10 (deux fois) 11 et 12, enfin l. 13 dans *mahâlake.* Aucun de ces exemples ne nous donne le droit de chercher dans ce signe autre chose qu'une forme parallèle de . Peut-être y faut-il voir la trace d'un état antérieur plus voisin de l'*m* de l'alphabet indien; on pourrait comparer la déformation que subit ce caractère dans l'alphabet de Samudragupta à Allahabad [1]. Je n'ai fait aucune différence dans la transcription de et de .

Le même caractère présente encore à Kapur di Giri une autre singularité. Dans le 1er édit (l. 3), le mot *maga* est par deux fois écrit ; on pourrait être tenté de chercher dans les deux traits latéraux une expression de la voyelle *ṛi;* mais, au viiie édit, dans le mot *mṛigavyâ* la première syllabe est écrite , avec un seul trait sur la gauche; il en est de même, au xiiie édit (l. 6), de la première syllabe de *maṭa* = *mṛita;* comme nous retrouvons exactement le même trait (ligne 15) dans un mot qui, correctement écrit, serait *mûlaṁ*, nous ne pouvons guère, en somme, dans ces additions, combinées ou isolées, voir qu'une maladresse ou un caprice

[1] Voy. la table d'alphabets, ap. Prinsep, *Essays*, II, p. 52.

du graveur; l'un et l'autre sont pour nous sans conséquence.

Pour en finir avec Kapur di Giri, je signalerai la lecture fautive du caractère , commune à tous les interprètes. Nous n'avons aucun motif de lire *sti*, une combinaison si simple et si évidente du caractère et de l'*i*. Ni dans *nirathiyam̃* pour *nirarthikam̃* (1, l. 18), dans *athi* pour *arthaḥ* (l. 20), ni dans *vasathi* pour *vasati* = *vasam̃ti*, la valeur *sti*, injustifiable du point de vue graphique, n'est étymologiquement soutenable. Au contraire, la lecture *thi* s'explique dans tous les cas, soit comme valeur primitive, soit comme assimilation prâkrite. Mais on était d'avance disposé à reconnaître volontiers des groupes de consonnes à Kapur di Giri, où, par quelques particularités, l'orthographe paraissait se rapprocher de l'orthographe classique. En voici au moins un qu'il faut retrancher.

En revanche, j'ai eu, ailleurs, occasion de revendiquer pour Girnar l'emploi d'une série de groupes formés avec *r*, que le préjugé prâkritisant avait probablement seul empêché de démêler[1].

Une nouvelle et attentive revision du fac-similé de M. Burgess, notre autorité la plus digne de foi, me permet de compléter mes premières données. Un ou deux cas qui semblaient supposer une erreur maté-

[1] Notice sur le Ier volume du *Corpus Inscr. Ind.*, p. 16 et suiv.

rielle du graveur disparaissent; plusieurs viennent s'ajouter, qui confirment ma démonstration, et même un groupe nouveau, *kra*, employé deux fois, dans *parâkramâmi* et *parâkramena*. Voici du reste le tableau complet de ces groupes :

kra, VI, 11, 14.

tra, II, 4, 7; VI, 4, 5; IX, 2; XIV, 5.

trâ, IV, 8 (3 fois); VI, 12, 13; XIII, 1.

tre, IX, 6, 7.

pra, I, 3; IV, 2 (2 fois), 6, 8; VI, 13; VIII, 4; IX, 2, 4; XI, 2; XII, 1, 4 (2 fois).

prâ, I, 9, 10, 12; II, 1; III, 2, 5; IV, 1, 6; XIII, 4.

pri, I, 1, 2, 5 (2 fois), 7 (2 fois), 8 (2 fois); II, 1, 4 (2 fois); IV, 2 (2 fois), 5 (2 fois), 7, 8 (3 fois), 12 (2 fois); V, 1; VIII, 2 (2 fois), 5; IX, 1 (2 fois); X, 1, 3; XI, 1; XIV, 1 (2 fois).

vra, II, 1, 4, 6, 7, 8; III, 2; V, 4; VI, 5; VII, 1; XIV, 2 (2 fois).

sra, IV, 2; XIII, 1.

srâ, I, 9; VI, 6.

sri, V, 8.

sru, IV, 7 (2 fois); X, 2; XII, 7 (2 fois).

Une autre ligature mérite à Girnar notre attention, le caractère 𑀧𑁆𑀢; composée des deux lettres 𑀧 et 𑀢, elle a été représentée de diverses manières. Wilson l'écrit *tta;* Lassen[1] admet simplement que *tv* devenait *pt* dans le dialecte de Girnar; Burnouf[2], se fondant sur

[1] *Ind. Alterth.*, II, 227 n. 4.

[2] *Lotus*, p. 660.

l'analogie d'autres groupes où la lettre qui occupe matériellement le second rang doit s'énoncer la première, considérait comme probable la lecture *tpa*. M. Kern[1] transcrit *pta*, déclare la prononciation incertaine, et n'y voit qu'une manière d'exprimer *tta* dans les cas où il représente *tva* du sanskrit; il compare l'écriture *cipta* du javanais pour le sanskrit *citta*.

Voici les exemples qui s'en trouvent : I, 3 : *ârabhitpâ;* IV, 4 : *dasayitpa;* VI, 11 : *hitatpâya;* X, 1 : *tadâtpane;* X, 4 : *paricajitpa;* XII, pass. : *âtpapâsaṃḍa;* XIII, 8 : *catpâro;* XIV, 4 : *alocetpâ*. En somme, ce groupe figure donc dans la désinence de l'absolutif où il est = *tvâ*, dans le nom de nombre *catpâro* où il a la même valeur, ainsi que dans les suffixes *tva* et *tvana;* dans *âtpa* enfin il correspond à *tm* de *âtma*. Évidemment, la ligature en question ne doit pas se lire *pta*, car nous la retrouverions au XIVe édit (l. 5) dans le mot *asamâpta* qui au contraire est écrit *asamâta*. La forme prâkrite commune à laquelle elle correspond dans tous les exemples cités, la seule qui explique sa constitution graphique, est la forme *ppa*, comme le prouve la comparaison de *appa* = *âtma*, du suffixe *ppaṇa* = *tvana*, en çaurasenî, des absolutifs en *ppi*, *ppiṇṇa* de l'apabhraṃça[2]. Cette uniforme assimilation de *tva* et de *tma* sanskrit en *ppa* suppose nécessairement, comme le changement en çaurasenî[3] de *rukma* en *ruppa*, une étape intermédiaire avec durcis-

[1] *Jaartelling*, p. 46 et note.

[2] Lassen, *Instit. L. Prâkr.*, p. 468, 459.

[3] *Vararuci*, IV, 49.

sement de la liquide ou de la nasale en muette; d'où les formes *atpâ*, *tadâtpana*, etc.; leur identité phonique explique comment un même caractère sert ici à les exprimer l'une et l'autre. C'est *tpu* qu'il nous le faut transcrire ainsi que le voulait Burnouf. Est-ce à dire qu'il ait été réellement lu *tpa?* Je ne le puis croire. L'*â* long qui le précède dans les deux mots cités semble indiquer que la consonne suivante s'énonçait simple; d'où il suivrait que la prononciation véritable était *âpa*, *tadâpana*, dans le dialecte que représente l'inscription de Girnar. L'orthographe *tpa* est dans ce cas une orthographe historique et non pas simplement représentative. Les mots mêmes qui viennent de nous occuper nous fournissent parallèlement une double application du même principe; à Girnar, nous avons *tpa*, prononciation intermédiaire, usitée sans doute à un moment donné; à Khâlsi, nous lisons, par exemple, *tadatva*, orthographe étymologique. Si, en effet, l'on compare le degré de déformation phonétique et grammaticale à Khâlsi et à Girnar, il est parfaitement invraisemblable que le dialecte de Khâlsi ait conservé dans son intégrité originelle une forme à coup sûr déjà altérée à Girnar. Il ne nous reste donc qu'à y prendre la lecture *tva* comme étant de nature historique.

Ce n'est pas le moment d'insister sur les innombrables inconséquences orthographiques qui ne trouvent leur explication que dans une hypothèse de ce genre. Si je l'indique ici, encore que j'y doive revenir ultérieurement avec plus de détail, c'est que je dé-

couvre à ce fait des corollaires instructifs. Dûment constaté, il est de nature à réformer les conclusions illusoires qu'on a cru pouvoir tirer, quant à leur ancienneté relative, de l'aspect orthographique des divers dialectes prâkrits.

Nous trouvons, par exemple, à Girnar une autre ligature ; les éléments *s*, *ṭ* en sont trop évidents pour qu'on en ait pu méconnaître la vraie lecture. Cependant, certaines hésitations dans la transcription trahissent la surprise que cette association irrationnelle de l'*s* dental avec la muette cérébrale a éveillée chez plusieurs interprètes. Ce groupe implique une seconde invraisemblance. Nous le voyons correspondre tour à tour à *shṭ*, *shṭh*, *st* (*anusasṭi*), *sth* (*sṭita*), et même *tth* (*ustâna*) du sanskrit. Est-il probable que l'aspiration ait réellement disparu dans un si grand nombre de cas où nous voyons au contraire que le voisinage de l'*s* l'introduit ordinairement là même où elle n'a point une raison d'être étymologique? Or Hemacandra (IV, 299) enseigne précisément cette orthographe pour le mâgadhî : *ṭṭa* et *shṭha* s'y doivent, suivant lui, écrire, *sṭ*. Il ajoute aussitôt, cette fois en désaccord avec la pratique de Girnar, que *stha* et *rtha* s'écrivent *sta*. Évidemment personne ne croira à une dissimilation réelle, dans la prononciation, de *paṭṭa* en *pasṭa*, pas plus qu'à la transformation de *artha* en *asta*. Dans les deux cas, nous sommes en présence d'une orthographe arbitraire, fondée sur l'analogie, indûment étendue, des cas assez nom-

breux où *th* et *ṭh* sont issus, l'un de *shṭ*, l'autre de *st*; et cette écriture ne représente rien d'autre, dans la prononciation effective, que *tth* et *ṭṭh*, maintenus dans l'écriture par les autres dialectes. Il n'en est pas autrement à Girnar : *sṭ* y est simplement l'orthographe, trop multipliée sous l'influence d'une fausse induction, de *ṭh* ou *th*; là est l'unité où se rencontrent, malgré la diversité des origines, tous les mots où paraît ce groupe. Quant à la présence de l'*s* dental, elle s'explique d'elle-même par la pauvreté d'un alphabet où les trois sifflantes du sanskrit ne possédaient pas encore de signe distinct (voy. plus bas); en sorte que *s* représente ici, non pas spécialement la sifflante dentale, mais la sifflante, d'une façon générale; elle n'est pas déterminée faute d'un moyen matériel de le faire. Quant à la prononciation réelle du groupe, elle était indubitablement la même que dans le dialecte des inscriptions qui écrivent simplement *ṭh* ou *ṭṭh*. Le fait que nous ne constatons que dans le Gujerât, Hemacandra l'attribue exclusivement au mâgadhî, c'est-à-dire à une autre extrémité de l'Inde, alors que ceux de nos documents qui, par d'autres traits, semblent se rapprocher de ce dialecte, n'en conservent aucune trace. Quelle conclusion tirer de là, sinon que l'attribution au mâgadhî en est arbitraire, ou, si l'on veut, que la conservation de cette orthographe, d'un caractère très archaïque, dans les habitudes de ce dialecte, a été tout accidentelle, qu'elle a été amenée en tous cas par des circonstances qui n'ont rien à voir avec la nature même de la langue;

et qu'il n'y a à coup sûr aucun indice à en tirer relativement à l'état réel de l'idiome vivant et parlé?

Nous constations tout à l'heure à Kapur di Giri l'emploi parallèle pour un même caractère de formes légèrement différentes. Ce précédent nous prépare à reconnaître le même fait à Khâlsi, encore que dans des conditions nouvelles.

Il s'agit d'abord d'un signe ɟ, qui figure dans les mots suivants : °*nâtikyânam̃*, III, l. 8; *panâtikya*, IV, l. 11; *nâtikye*, V, l. 16; *cilathitikyâ*, V, l. 17, et VI, l. 20; *akâlikyo*, IX, l. 26; *pâlitikyâye*, X, l. 28; [*nâ*]*tikyânam̃*, XI, l. 29; *sa*[*su*]*vamikyena*, XI, l. 30; *hidalokikye*, XI, l. 30; *vacabhûmikyâ*, XII, 34; *nâtikya*, XIII, l. 37; *alikyasadale*, XIII, l. 6; *palalokikya*, XIII, l. 6; *pâlatikyam̃*, XIII, l. 12; *hidalokikya*, XIII, l. 15. J'ajoute que le même caractère ɟ se retrouve, d'une façon sporadique, sur le pilier de Delhi où, dans l'édit circulaire, à la ligne 2, je lis : *ambâvaḍikyâ* et *aḍhakosikyâni*.

Personne, je pense, ne sera tenté de croire qu'il le faille réellement prononcer *kya*, bien que cette transcription, adoptée par le général Cunningham, puisse paraître d'abord matériellement fidèle. Presque tous les exemples se rapportent au suffixe *ka*, *ika*, où l'insertion d'un *y* serait sans explication et sans analogie; nous trouvons du reste parallèlement les lectures *nâtike*, XIII, 37; *suvâmikena*, IX, 25; *hidalokika*, XIII, 16; il est vrai que je relève aussi *palalokiye*, XIII, 15; cette forme nous rappelle un fait dont j'ai

réuni plusieurs exemples dans mon commentaire du Mahâvastu (t. I), je veux dire la juxtaposition fréquente, et dans le pâli et dans le sanskrit buddhique, des dérivations en *iya* et des dérivations en *ika*, soit qu'elles aient cours parallèlement, soit qu'elles se correspondent d'un dialecte à l'autre. Il ne nous importe pas de décider ici quelle en est au fond l'explication, et si la désinence *iya* est un véritable suffixe, ou représente un affaiblissement mécanique de la consonne, remplacée par *y* pour empêcher l'hiatus, l'*y* du mâgadhî Jaina. Il nous suffit quant à présent de constater le fait. Rapproché de l'orthographe *paralokiye*, on pourrait être amené à imaginer que le signe ⸸ est, en quelque sorte, une lettre douteuse et à deux faces, qu'il exprime une double possibilité, et que résolu en toutes lettres il signifie : *ka* ou *ya*. Mais, sans parler de ce que ce procédé aurait d'insolite, sans insister sur l'objection que fourniraient certains exemples comme *nikya*, malheureusement un peu incertains, j'y trouve un obstacle insurmontable dans la transcription *alikyasadale* du nom d'Alexandre ; elle ne peut se lire ni *aliyasadale* ni *alikyasadale*, mais uniquement, comme le constate *alikasadaro* de Kapur di Giri, *alikasadale*. ⸸ n'est donc rien qu'une autre forme pour +; c'est ce que démontrent son emploi absolument accidentel dans les exemples cités de Delhi et la correspondance invariable d'un simple + dans toutes les versions parallèles. Le double crochet à la partie inférieure de la tige n'est pas la réduction du ⅃, mais un enjolivement, une complication de la

forme primitive de la lettre, comme il s'en est produit tant d'autres dans le développement historique de l'alphabet indien. Je comparerai les formes et du *k*, dans l'alphabet des grottes de la côte occidentale et de l'inscription de Rudradâman à Girnar[1]. L'écriture de Khâlsi est, parmi celles des inscriptions d'Açoka, la plus avancée dans ces modifications du type commun; on y trouve la forme, pour , que personne ne prétend lire *khv*. Nous ne lirons pas davantage *kya* le signe ; évidemment il pourrait à l'occasion prendre cette valeur, mais il peut aussi avoir la valeur pure et simple de ; c'est celle qu'il a en effet dans tous ou presque tous les cas relevés sur notre inscription. Les doublets graphiques n'effrayent point cet alphabet (cf. = *tp* et *pû*). Par une prudence peut-être excessive, j'ai, pour éviter l'apparence même de l'arbitraire, transcrit *ḳ* ce caractère dans les cas où, à mon avis, il a certainement la valeur *k*. C'est aussi à Khâlsi que se manifeste particulièrement un mouvement sensible dans la forme de l'*s* qui passe de à ; il s'y produit même pour cette lettre un signe nouveau sur lequel il me reste à m'expliquer.

Le général Cunningham[2] regarde l' de Khâlsi comme « l'*s* palatal ». On va juger de la légitimité de cette appréciation par la statistique des mots où le

[1] Cf. la planche ap. Prinsep, *Essays*, II, p. 52.

[2] *Corpus*, I, p. 13. De même M. Bühler, cf. *Ind. Antiq.* VI, 159, s. v. *sram̃ge*.

caractère figure. Rare dans les premiers édits (*duvâdasavaṣâbhisitena*, IV, 5; *piyadaṣine*, ibid.), il devient fréquent à la dernière ligne du XIᵉ (*mitaṣaṁthuta*, *ṣo*, *paṣavati*) et dans le XIIᵉ édit où il balance le signe le plus habituel de la sifflante (22 fois *ṣ*, contre 25 fois *s*); nous ne le retrouvons plus que deux fois sur l'autre face du rocher, dans *viṣmavasi*, XIII, 7, et *lekhâpeṣâmi*, XIV, 19. En résumé, le signe en question, si l'on prend pour point de comparaison l'étymologie ou l'orthographe classique, représente : 1 fois la sifflante palatale, 11 fois la sifflante cérébrale, et 15 fois la sifflante dentale, indépendamment de deux cas incertains; dans le XIIᵉ édit, où les signes [illegible] et [illegible] sont plus spécialement en présence, le premier représente : 14 fois l'*s* dental, 3 fois l'*ç* palatal et 6 fois le *sh* cérébral; le second, en faisant abstraction d'un cas douteux, représente : l'*s* dental 12 fois, et le *sh* cérébral 9 fois. On voit qu'il ne saurait être question de faire du [illegible] de Khâlsi une sifflante palatale; au moins serait-il plus naturel, en raison même de sa forme comparée au [illegible] de Kapur di Giri, d'y chercher la sifflante cérébrale; mais la statistique qui précède, jointe à la frappante inégalité de sa répartition dans des textes qui nécessairement relèvent d'un dialecte unique, démontre bien plutôt qu'il n'est rien de plus qu'un autre signe, équivalant purement et simplement à [illegible], et qu'il exprime, à titre égal, la sifflante unique du prâkrit. Le seul cas où je le retrouve, en dehors de Khâlsi, à Bairat (l. 6), dans *ṣvaṁgi* = *ṣvâgi* pour *ṣvaggi*, *ṣvagge*, skr. *svargaḥ*, ne

peut que confirmer ces conclusions. Si j'attribue à ce signe une transcription particulière (ṣ), c'est uniquement afin que mes copies reflètent autant que possible toutes les nuances des originaux qu'elles représentent; il ne me semble pas qu'il puisse demeurer aucune incertitude sur sa véritable valeur. On remarquera que l'emploi fréquent ne s'en produit qu'au moment où, sur la première face du rocher de Khâlsi, se manifestent d'autres changements, non seulement dans la dimension, mais même dans la forme des caractères; les mots cessent d'être séparés, l'*s* affecte de plus en plus la forme , une ligne verticale sert à marquer qu'une lacune apparente n'est due qu'à l'état de la pierre, qu'il ne manque en réalité rien au texte. Suivant toute vraisemblance, il y a eu là un changement de main, et le nouveau graveur a montré pour le caractère une prédilection qui prouve simplement que, dans la région où il travaillait, deux signes étaient également connus et usités pour le son *s*.

Le point est d'importance pour l'histoire paléographique de l'Inde du nord.

Trois faits se groupent ici : 1° la parenté du signe avec le signe , la sifflante cérébrale de l'alphabet du nord-ouest; 2° l'emploi de ce caractère à Khâlsi et à Bairat pour marquer la sifflante unique et indéterminée du prâkrit; 3° l'affectation de ce signe, dans les alphabets postérieurs, à la sifflante palatale.

Une affinité spéciale entre la version de Kapur di Giri et celle de Khâlsi se révèle dans plusieurs traits

que rendra sensibles la suite de cette étude; et l'on peut, d'une façon générale, saisir à Khâlsi, par exemple dans l'insuffisance de la notation vocalique, les traces d'une influence de l'écriture du nord-ouest; la situation géographique suffirait à nous la faire attendre; elle l'explique à coup sûr le plus naturellement du monde. La présence du m'en paraît être une autre expression, et je la considère comme le résultat de l'emprunt encore local et circonscrit dans l'ouest, d'une des trois sifflantes dont l'alphabet bactrien était muni dès cette époque. Je dis un emprunt local, et ce n'est pas seulement parce que le texte de Khâlsi, dans ses irrégularités, ses inconséquences et ses incorrections, se montre plus indépendant que les autres versions de même écriture, du niveau et de la régularisation officiels. Si les trois sifflantes avaient dès lors été connues et usitées dans le type reconnu de l'alphabet indien, on ne s'expliquerait guère la complète absence de la palatale et de la cérébrale dans toutes les inscriptions; on comprendrait mal surtout le rôle que joue l' dans le groupe de Girnar dont nous nous sommes occupés tout à l'heure. Une autre considération n'a qu'une valeur conjecturale comme le fondement sur lequel elle repose : le *sh* cérébral ( ) tel qu'il apparaît dans les alphabets ultérieurs, à Girnar, par exemple, dans les inscriptions des rois Sâh, me semble se dériver assez bien de la forme de l'*s* particulière à Khâlsi, ; si cette hypothèse se vérifie, elle supposerait nécessairement que la spécialisation des sifflantes de l'alphabet clas-

sique est postérieure au moment où fut gravé le texte de Khâlsi. Le Λ serait devenu le signe de la sifflante palatale exactement de la même façon, ayant dû, avant cette affectation spéciale, traverser une période d'indétermination, qui est pour nous représentée à Khâlsi, et, dans un cas, à Bairat.

Le passage de l'alphabet du nord-ouest à l'alphabet indien de Khâlsi, c'est-à-dire du rôle de sifflante cérébrale à cette expression de la sifflante unique du prâkrit, ne peut faire de difficulté. Les confusions fréquentes qui se manifestent, à Kapur di Giri, dans l'emploi des trois sifflantes, doivent nous convaincre qu'elles ne sont au nord-ouest, dans leur application au prâkrit, que le résultat du système d'orthographe historique, et ne correspondent plus à des différences actuelles de prononciation; il est tout naturel, dès lors, que les trois signes aient pu être considérés comme de simples doublets, et que l'un quelconque d'entre eux ait pu passer dans l'écriture d'une région voisine, non pas avec sa valeur théorique, mais avec sa valeur pratiquement acquise, au même titre qu'aurait pu faire l'un quelconque des deux autres. En admettant même que, à Kapur di Giri, le dialecte local ait réellement distingué entre les trois sifflantes, il serait encore fort explicable que cette différence eût été négligée à Khâlsi; très certainement la prononciation n'y reconnaissait qu'une sifflante unique; en présence d'un texte prâkrit écrit en caractères du nord-ouest, un lecteur de Khâlsi ne pouvait que lire uniformément *s* les trois signes >, ⊓ et ↑.

Le phénomène particulier mène vite ici à des conclusions générales. Je passe sur les présomptions qu'il fournit en faveur de ma thèse sur le caractère en partie historique de l'orthographe dans nos inscriptions. Il paraît surtout confirmer, par la constatation d'un nouvel emprunt, cette influence de l'alphabet du nord-ouest sur l'alphabet indien d'Açoka, que j'ai cherché ailleurs à rendre vraisemblable[1]; il démontre que le second alphabet a dû être d'abord employé pour écrire les dialectes populaires, qu'il n'a dû être complété, pour les besoins du sanskrit et de l'orthographe classique, que postérieurement à la date de nos inscriptions, encore que peu de temps après.

Je résume les résultats positifs auxquels nous sommes successivement parvenus.

Les uns s'appliquent à tous nos textes en général, ce sont : 1° l'équivalence entre la longue et la voyelle nasalisée; 2° l'équivalence, moins commune, entre *aṃ* et *u*.

Les autres concernent des groupes particuliers :

A Kapur di Giri, nous avons reconnu la notation accidentelle de l'*â* long dans le signe *ā;* nous avons reconnu dans le caractère une autre forme de l' ordinaire (*m*), et le son *thi* dans un caractère qu'on a lu *sti* jusqu'à présent;

A Girnar, nous avons signalé la valeur véritable

[1] Notice sur le I[er] volume du *Corpus Inscr. Ind.*, p. 11 et suiv.

d'une série de ligatures, *vr, tr, sr, kr, pr*, où l'*r* entre comme partie constituante, et des groupes [illegible] et [illegible];

A Khâlsi, nous avons conclu que le signe [illegible] (*ḳ*) devait, là où l'étymologie l'exige, n'être considéré que comme une autre forme de +, et que le caractère [illegible] n'était, de son côté, autre chose qu'une forme parallèle et simplement équivalente de l'[illegible].

Je ne terminerai pas ces observations sans toucher un dernier détail, de moindre importance. A Dhauli et à Jaugada, quelquefois à Khâlsi, l'indéfini *kiṁci* (*kiṁcit*) est écrit *kichi* (J. I, 1; Dh. a une lacune; Dh. VI, 32; J. VI, 5; Dh. éd. dét. I, 2; II, 1; J. éd. dét. I, 1; II, 1) et une fois (Dh. VI, 30; J. VI, 3) *kiṁchi*. Cette aspiration insolite que rien dans la constitution du mot ni dans les habitudes dialectales de ces versions ne semble appeler, avait surpris Burnouf; il jugeait « possible, que le *cha* ait été employé par le copiste pour représenter deux *ca* opposés l'un à l'autre[1] ([illegible] = [illegible] + [illegible]). » Ce qui reviendrait, je pense, à établir cette série d'équations *kicci* = *kîci* = *kiṁci*. L'expédient serait peut-être subtil; il me paraît surtout condamné par un exemple de Khâlsi (XII, 32), où nous lisons *kecha* pour *kechi* = *koci* = *kaçcit*. Comme cette version porte plus ordinairement au neutre la forme régulière *kiṁci*, le *ch* ici n'est pas suspect, et en tous cas il n'admet pas l'interprétation de Burnouf. L'aspiration semble plutôt y être le résultat d'une transcription directe en prâkrit du sanskrit *kaçcit*, le groupe

[1] *Lotus*, p. 673.

çc produisant en effet le *cha* aspiré. On peut admettre que, sous cette influence indûment étendue, le *c* a pu, dans certaines prononciations locales, s'aspirer uniformément dans toute la déclinaison de ce pronom. En tous cas, nous n'avons pas le droit de nier la possibilité, la réalité de cette orthographe, et j'ai simplement transcrit *kichi* et *kiṁchi;* car c'est bien, je crois, ce que l'écriture des inscriptions entend représenter.

CHAPITRE PREMIER.

LES QUATORZE ÉDITS ET LES ÉDITS DÉTACHÉS DE DHAULI.

On a vu que cette dénomination, les *Quatorze édits*, n'est pas entièrement exacte; elle se justifie par le besoin d'une désignation abrégée. Des cinq versions dont nous avons à nous occuper dans ce chapitre, trois seulement en renferment la série complète; Dhauli et Jaugada ne comprennent que les dix premiers et le quatorzième; en revanche ces textes ont en commun deux édits, les *Édits détachés de Dhauli*, qui ne se retrouvent point ailleurs. Cette différence répartit d'abord nos textes en deux groupes; mais dans le premier, la version de Kapur di Giri, la seule qui soit gravée dans l'alphabet dit arianique, et la version de Khâlsi, décèlent, on l'a vu, une affinité particulière; elle se manifeste, outre beaucoup d'autres détails moins décisifs, dans un fragment du IXe édit où elles concordent, tout en s'écartant de la teneur commune aux autres versions. Le texte de Girnar est de beaucoup le plus correct; il est en somme le mieux conservé, à part une lacune dans le Ve édit, à part surtout les très importantes et très regrettables détériorations du XIIIe édit; c'est aussi celui dont nous possédons les revisions les plus nombreuses, les plus sûres, le seul, à vrai dire, dont notre connaissance puisse maintenant passer pour définitive. De tous, il

a été jusqu'ici le plus étudié; c'est encore lui qui doit servir de base à l'interprétation.

Telles sont les conditions qui m'ont déterminé à présenter nos monuments comme je l'ai fait, reproduisant isolément le texte de Girnar, et le faisant suivre des textes, juxtaposés deux par deux, des autres versions spécialement apparentées entre elles, d'abord Dhauli et Jaugada, puis Khâlsi et Kapur di Giri [1]. Je reprends ensuite chaque texte isolément, et d'abord celui de Girnar autour duquel je groupe les observations qui intéressent l'intelligence des parties communes à toutes les répétitions; je réserve au commentaire des autres versions l'examen des détails par où elles diffèrent, des difficultés d'interprétation ou de lecture propres à chacune d'elles. Suit mon essai de traduction; il est fondé sur le texte donné le premier; j'y intercale, phrase par phrase, la traduction proposée pour les autres, quand ils s'en écartent. Je n'ai rien à ajouter relativement à la disposition matérielle, sinon que les chiffres des lignes, enfermés entre parenthèses, se rapportent aux fac-similés et au numérotage du *Corpus*. En fait de ponctuation, j'ai simplement, pour la commodité des références, ajouté la division par phrases; je l'ai indiquée par des points entre crochets. Les traits marquent des lacunes; quand l'étendue m'a paru s'en pouvoir évaluer en lettres avec une exactitude

[1] L'insuffisance et l'inexactitude des transcriptions annexées au *Corpus* ne laissaient, malheureusement, aucune hésitation sur la nécessité absolue de les reconstituer et de les reproduire intégralement.

suffisante, j'ai substitué au trait un ou plusieurs points, chacun représentant la place d'un caractère. On verra, par plus d'un exemple, que plusieurs lacunes apparentes n'ont rien de réel; ce ne pouvait être une raison pour moi de n'en pas marquer la possibilité par les signes convenus et, autant que possible, proportionnels, que je viens de décrire. En revanche, j'ai supprimé toute notation, à Khâlsi, de la ligne perpendiculaire dont M. Cunningham a fort bien démêlé la signification, et qui garantit simplement l'intégrité du texte [1]. On m'approuvera, je l'espère, d'avoir, pour chaque édit, imprimé d'abord le texte dans l'alphabet original [2]; j'ai, dans chaque cas particulier, choisi la version la plus correcte ou la plus complète. Quant à Kapur di Giri, avec son écriture irrégulière et capricieuse, avec les imperfections évidentes de nos copies, rien ne peut suppléer à l'inspection directe des fac-similés, tels qu'ils sont. On trouvera jointes à la présente étude deux planches qui reproduisent celui du *Corpus*, réduit d'un cinquième. Le procédé de photogravure, par lequel elles ont été obtenues, fournit une garantie absolue de leur exactitude. La responsabilité en remonte, avec tout l'honneur, au général Cunningham.

Au point de vue critique, j'ai dû indiquer les variantes des différentes reproductions, là où elles pouvaient avoir une importance quelconque. Pour

[1] *Corpus*, I, p. 13.

[2] Les avantages de ce procédé ont été récemment rappelés en fort bons termes dans le *Journ. as.*, 1880, I, p. 6 (art. de M. Berger).

Girnar, ma transcription est faite sur le fac-similé photographique de M. Burgess; j'ai relevé toutes les différences tant entre ma lecture et celle de M. Burgess (B), qu'entre son fac-similé et le fac-similé du général Cunningham (C). Pour Kapur di Giri [1], la nouvelle revision n'a point enlevé tout son prix à la copie reconstituée pour Wilson par les soins de M. Norris; j'ai signalé les divergences dans tous les cas où elles m'ont paru présenter quelque intérêt. Pour Dhauli, les occasions sont très rares, où il peut y avoir utilité à rappeler les variantes du premier texte, très imparfait, publié par Prinsep. Quant à Khâlsi et à Jaugada, on se souvient que ces versions sont publiées pour la première fois dans le *Corpus*.

Au point de vue de l'explication, j'ai pour chaque édit renvoyé le lecteur aux traductions antérieures qui me sont connues, sans me croire obligé de rappeler, dans chaque cas particulier, toutes les interprétations sûrement erronées et vieillies; la discussion en aurait allongé le commentaire sans aucun avantage appréciable.

PREMIER ÉDIT.

Prinsep, *Journ. As. Soc. of Beng.*, 1838, p. 249; Wilson, *Journ. Roy. As. Soc.*, t. XII, p. 157 et suiv.; Lassen, *Ind. Alterth.*, I[1], p. 226, n. 1. J'ai donné,

[1] M. Cunningham substitue le nom de Shahbazgarhi à celui de Kapur di Giri. Il faudrait être sobre de pareils changements qui sont une source de confusions et d'obscurités plus qu'inutiles.

dans ma *notice* déjà citée sur le premier volume du *Corpus* (p. 18-22), une traduction de cet édit; je l'ai accompagnée de quelques remarques; je serai obligé, pour être moins incomplet, d'en reprendre ici la substance en les complétant.

GIRNAR.

(1) [Brahmi text] (2) [Brahmi text] (3) [Brahmi text] (4) [Brahmi text] (5) [Brahmi text] (9) [Brahmi text] (7) [Brahmi text] (8) [Brahmi text] (9) [Brahmi text] (10) [Brahmi text] (11) [Brahmi text] (12) [Brahmi text]

(1) Iyaṁ dhaṁmalipî[a] devânaṁpriyena (2) priyadasinâ rãñâ lekhâpitâ [.] idha na kiṁ (3) ci[1] jîvaṁ ârabhitpâ[b] prajûhitavyaṁ[2] (4) na ca samâjo[3] katavyo[c] [.] bahukaṁ hi do-

[1] Fac-similé C. °kaṁci°.
[2] B. °bhiṭṭâ pajuhi°.
[3] Fac-similé C. mâje ka°.

saṁ (5) samâjamhi pasati devânaṁpriyo [1] priyadasi râjâ [2] [.] (6) asti pi tu ekacâ [d] samâjâ [3] sâdhumatâ devânaṁ (7) priyasa [4] priyadasino râño purâ mahânase [e] jamâ [5] (8) devânaṁpriyasa [6] priyadasino râño anudivasaṁ [7] ba (9) hûni prâṇasatasahasrâni [8] ârabhisu [f] sûpâthâya [.] (10) se [9] aja [g] yadâ ayaṁ dhaṁmalipi likhitâ tî eva prâ (11) ṇa [h] ârabhare [10] sûpâthâya dve morâ [11] eko mago [12] so pi (12) mago na dhuvo [13] [.] ete pi [14] tî prâṇâ pachâ na ârabhisaṁre [i] [15] [.]

DHAULI.	JAUGADA.
(1) Iyaṁ dhaṁmalipi khepiṁgalasi pavatasi [a] devânaṁpiye ———— lâja —— ———————— —— bhitu paja [b] ———— ——— (2) ———— bahukaṁ ———————— ———— naṁ ————	(1) Iyaṁ dhaṁmalipî khepiṁgalasi [a] pavatasi devânaṁpiyena piyadasinâ lâjinâ likhâpitâ [.] hida [b] no kichi jîvaṁ âlabhiti pajâhitaviye [c] (2) no pi ca samâje kaṭaviye [.] bahukaṁ hi dosaṁ samâjasa [d] dakhati devânaṁpiye piyadasi

[1] B. °ṁpîyo°.
[2] B. °râja°.
[3] B. °mâja sâ°.
[4] Fac-similé C. °yasi pri°.
[5] B. lit *mamâ* ces deux caractères, très indistincts sur la photographie, mais très nets, dans le fac-similé C.
[6] Fac-similé C. °ṁpiya°.
[7] Fac-similé C. °nudâva°.
[8] Fac-similé C. °pâṇa°.
[9] B. °sa a°.
[10] B. °rabhire°.
[11] B. °dva merâ°.
[12] B., fac-similé C. °mato°.
[13] Fac-similé C. °dhûvo°.
[14] B., fac-similé C. °pâ°.
[15] B. °saṁde.

——— na ——— ekacâ samâja sâdhuṁmatâ[e] devânaṁpiyasa (3) piyadasine lâjine . . . mahâ . . . . . naṁ. . . piya ———
— i — bahuni pânaṁsatasahâsâni[d] âlabhiyisu sûpaṭhâye [.] (4) se aja adâ[e] iyaṁ dhaṁmalipi likhitâ tiṁni —
——— labhiya ———
———
———
— tiṁni pânâni paṁchâ nâ âlâbhâyisaṁti[f] [.]

lâjâ [.] athi pi cu ekatiyâ samâjâ sâdhumatâ devânaṁpiyasa (3) piyadasine lajine pulavaṁ mahânapasi[e] [.] devânaṁpiyasa piyadasine lâjine anudivasaṁ bahûni pânasatasahâsâni âlabhiyisu sûpaṭhâye [.] (4) se aja adâ iyaṁ dhaṁmalipî likhitâ tiṁni yevaṁ[f] pânâni âlabhiyaṁti duve majûlâ[g] eke migeṁ se pi cu mige no dhuvaṁ[h] [.] etâni pi cu tiṁni pânâni (5) pachâ no âlabhiyisaṁti [.]

KHÂLSI.

(1) Iyaṁ dhaṁmalipi devânampiyenâ piyadasinâ lekhapi[a] [.] hidâ no kichi jive âlabhitu pajahitaviye (2) no pi câ samâje kaṭâviye[b] [.] bahukaṁ ·hi dosâ[c] samâjasi devânaṁpiye piyadasi lâja dakhati [.] athi pi câ ekatiyâ samâjâ sâdhumata[d] devânaṁpiyasâ

KAPUR DI GIRI.

(1) Ayā dharmadipi[1] devanaṁpriyasa raña[a] likhapi[.]hidaṁloke ?. jiva[2] naṁ rara[3] . . . .
ca. . . . . . sama[b] ———
———
———
(2) aṭi pi ca[4] ? akatia samaya saṁsamate[c] devanaṁpriyasa

[1] Fac-similé C. °malipi°.

[2] Les deux caractères qui précèdent *jiva* sont entièrement indistincts dans le fac-similé W.

[3] Ou, plus exactement, °*rava*°.

[4] °ca ? a° invisible dans le fac-similé W.

piyadasisâ lâjine (3) pâle [e] mahânasaṁsi [.] devânaṁpiyasa piyadasisâ lâjine anudivasaṁ bahuni satasahasâni [f] alaṁbhiyisu supaṭhâya [.] se imâni [g] yadâ iyaṁ dhaṁmalipi lekhitâ tadâ tani [h] yevi pânâni alâbhiyaṁti [i] (4) devâ majali [j] eke mige se pi ye mige [k] no dhave [.] esâni pi tini pânâni [l] no âlâbhiyisaṁti [.]

priyadaçisa raño para [1] mahanaṁsasa [2] [.] devanaṁpiyasa priyadarçisa raño anudivasaṁ [3] bahuni pana.. taha. asani [d] —

———(3) dharmadipi [e] likhita [4] . ada [f] taṁyo va praṇaṁ hiñati [5] . . jara bhavethi [g] mago nasa [h] pi mago na dhava[.]esa pi paṇaṁ trayi [i] paca na arabhiçaṁti [.]

Girnar. — *a.* Quoique l'emploi de *dhaṁma*, dans le composé *dhaṁmalipi*, ne soit pas peut-être des plus caractéristiques, je profite, pour en dire mon sentiment, de la première rencontre de ce mot si important et si souvent répété dans les textes qui nous occupent. Burnouf le traduit toujours : *loi*, ce qui ne nous donne pas une notion suffisamment nette du sens qu'il lui attribuait. Quant à M. Kern, il paraît n'y chercher que l'idée générale de *justice*, et le traduit ordinairement par *Geregtigheid*. Plus explicite, Lassen (2e éd., p. 271) prend *dharma* « dans le sens large du mot, celui que lui donnent les Buddhistes, en sorte qu'il désigne non seulement la loi religieuse, mais aussi les devoirs de tout genre et les lois de la

[1] Dans le fac-similé W., traces de *pura*.

[2] Fac-similé W. °hanasa°.

[3] Fac-similé W. °vasa ba°.

[4] Fac-similé W. °dar (?) ma°. Fac-similé C. °malipi li°.

[5] Fac-similé W. °taṁyo to praṇa hi°; fac-similé C. °praṇaṁ gradeti°.

nature. » Ces traductions manquent soit de précision soit de justesse. Le mot *dhaṁma* exprime en effet, en particulier chez les Buddhistes, une foule de nuances et même de significations très diverses; mais il ne les exprime pas toutes à la fois, ni uniformément dans tous les passages où il est employé. Or, dans les présentes inscriptions, on peut démontrer, je pense, qu'il a partout à peu près la même valeur, qu'il exprime l'idée de loi religieuse ou, comme nous dirions, l'idée de religion positive. Cette notion est très voisine de l'emploi équivalent du terme dans la langue buddhique, quand il y désigne l'ensemble doctrinal, dogmatique et moral (quelquefois par opposition au *vinaya*, à la discipline monastique). L'inscription de Bhabra nous montre que le mot était, dans cette application précise, parfaitement familier à Piyadasi. Dans tous les autres textes, le sens en est semblable, encore que l'emploi en soit moins strictement technique. Je me contenterai de quelques exemples. G. XII, 7 et 9, les phrases *añamañasa dhaṁmaṁ sruṇâju ca susaṁserâca*, et *ayaṁ ca etasa phala ya âtpapâsaṁḍavaḍhî ca hoti dhaṁmasa ca dîpanâ*, ne se peuvent traduire que : « qu'ils écoutent et respectent la religion les uns des autres », et : « le résultat de cette manière d'agir est [pour celui qui la suit] l'avantage de sa secte et la mise en lumière de la religion ». Dans le IIIe édit, on verra l'enseignement du *dharma*, commencé par les officiers du roi, remis surtout aux mains de la *parisâ*, de l'assemblée du clergé buddhique. Au IVe édit, *dhamma*

est opposé à *sîla*, comme la religion positive à la morale générale, à la vertu. Enfin le terme dont se sert Piyadasi pour désigner les fidèles de la vraie croyance, n'est autre que *dhaṁmayuta*, « ceux qui sont unis dans la religion, dans la foi ». Je ne connais dans nos textes aucun passage qui ne reçoive de cette interprétation toute la clarté désirable. *Dhaṁmalipi* désigne donc nos tablettes comme des « inscriptions de religion », c'est-à-dire, d'après l'analogie de plusieurs composés que nous rencontrerons dans la suite : « des inscriptions inspirées par une pensée religieuse ». Relativement au second terme de la composition *lipi*, cf. in K. n. *e.* — *b.* D'après Dh., J. et Kh., *prajûhitavyaṁ* est une faute pour *prajahitavyaṁ*, participe futur passif de *prajahâti* : « qui doit être abandonné, sacrifié ». — *c.* Il ne paraît pas y avoir de doute sur l'orthographe de *samâja*. J'ai dit ailleurs toute l'incertitude que je conserve relativement à la traduction du mot; le sens de *festin* (convivial meetings) proposé par Prinsep, et à la place duquel je n'ai encore rien de mieux à offrir, est surtout contredit par l'emploi du mot au singulier, ici et dans la phrase suivante; au moins faudrait-il partout le pluriel : « car le roi voit beaucoup de mal dans *les festins* »; ou bien il faut admettre, et c'est à cette pensée que je m'arrête, sans pouvoir, par malheur, la démontrer directement, que *samâja* a ici un sens abstrait déterminé et qui, par un détour ou par un autre, revient à l'expression ordinaire *pâṇârambha*, « la destruction de la vie ». — *d.* Comme *ekatiya* de Khâlsi, *ekaca* = le

pâli *ekacca*, le sanskrit buddhique *ekatya*, « quelques-uns, plusieurs ». — *e*. La phrase, coupée dans les autres versions, est liée ici à la suivante par la conjonction *jamâ*, pour *jâma* ou *jâmâ* = *yâvat* (*Hemacandra*, éd. Pischel, IV, 406) « alors que. . . ». Comp., au point de vue de la forme et de la construction, l'emploi de *java*, K. VIII, 1. — *f*. On pourrait croire que *ârabhisu* est incorrect, qu'il faut suppléer la syllabe *yi* que présente *ârabhiyisu* des autres versions. Mais la caractéristique du passif manque souvent (on en trouvera, pour le sanskrit buddhique, de multiples exemples dans le Mahâvastu); cf. *arabhiçamti* à la fin de la version de Kapur di Giri; la signification est sûrement passive : « furent tués, étaient tués ». — *g*. *Se* employé adverbialement, comme souvent (cf. S. l. 4, Dh., J. VI, l. 28 et l. 1, qui ont *se* correspondant à *ta* pour *tam̃* = *tad* de G. et *sa* pour *se* de Kh.). — *h*. *Prâṇa* pour *prâṇâ*, c'est-à-dire *prâṇâni;* rien de plus instable que la quantité de la voyelle finale dans nos inscriptions. *Tî* pour *trîṇi*, comme le prouvent *tim̃ni*, *tâni* (pour *tîni*) et *tam̃yo* (pour *trayo*) des autres versions. — *i*. L'anusvâra est de trop; il faut lire, sans aucune hésitation possible, *ârabhisare*, 3ᵉ pers. plur. passive, analogue à des formations pâlies bien connues, comme *ârabhare* à la ligne précédente. Cf. encore V, 2, *anuvatisare*.

Dhauli. — *a*. Les premiers mots paraissent être fort indistincts sur la pierre [1]; mais la comparaison

[1] Cunningham, *Corpus*, p. 16.

de Jaugada en met la restitution hors de doute. — *b.* Il est aisé de compléter les lacunes au moyen du texte de Jaugada auquel les fragments se rapportent fort bien; il faut excepter toutefois le *na*, qui est en l'air, à la deuxième ligne; il y a sûrement une erreur de lecture, fort explicable par la mutilation de la pierre en cet endroit. *Âlabhita* n'est qu'une forme particulière de l'absolutif (pour *âlabhitvâ*) assez usitée dans les inscriptions. Cf. par exemple *daṁçayita* = *darçayitvâ*, K. IV, 2; *sutu* et *çutu* = *çrutvâ*, D. VII, 21, et K. XIII, 10. — *c.* Dans *sâdhuṁmatâ*, il faut admettre ou que l'anusvâra exprime un allongement de la finale pour *sâdhûmatâ*, et alors *sâdhû* représenterait soit le thème avec la finale allongée (voy. la note suivante), soit le nominatif pluriel, ou, ce qui est fort possible, surtout devant un *m*, qu'il est de trop, et qu'il faut entendre, ici comme à Jaugada, le composé *sâdhumatâ*. La lacune qui suit se comble sans hésitation. — *d. Pânaṁ°* pour *pâna°*; nous retrouverons plusieurs cas semblables, comme *çramanaṁbramanaṁsapaṭipati*, *çramanaṁbramaṇaṁdarçane*, K. IV, 7, et VIII, 17, etc. Ceci revient, je pense, à un allongement de la voyelle finale que nous constatons quelquefois en composition, comme dans le pâli *phalâphala*, et autres analogues. *°sahâsâni* équivalent, reproduit à Jaugada, de *sahassâni*. — *e. Adâ*, c'est-à-dire *yadâ* avec chute du *y* initial, comme souvent, surtout en mâgadhî. — *f.* Il faut lire *âlâbhiyisaṁti*; de même à Kh. *âlâbhiyaṁti* et *âlâbhiyisaṁti*, avec l'*â* long équivalent à la voyelle nasale du

sanskrit *â-lambh*. *Pam̃châ* = *pâcha*, pour *pacchâ* = *paçcâṭ*, à moins que l'anusvâra ne soit une erreur matérielle du graveur.

Jaugada. — *a*. On voit que Jaugada concorde avec Dhauli dans une spécification topographique omise ailleurs; c'est un des traits nombreux qui rattachent étroitement ces deux versions. — *b*. *Hida* pour *idha* (ou *idâ?*), *iha*, est commun dans les inscriptions. Cf. Kh. et K. — *c*. La concordance est si exacte avec Dh. que j'hésite à voir dans *âlabhiti* autre chose qu'une faute matérielle pour *âlabhitu;* à la rigueur, on pourrait peut-être défendre cette forme d'absolutif pour **âlabhitya*, en comparant *paricaji* = *parityajya*, à K. x, 2, où je renvoie. Nous en trouverons d'autres traces que je réunirai ailleurs. Quoi qu'il en soit, nous avons une faute de gravure certaine dans *prajâhitaviye* pour *prajahi°*. — *d*. Si l'orthographe est correcte, on peut très bien, comme la suite en témoignera, croire que le génitif est ici employé dans la fonction du locatif; on peut aussi très aisément corriger *samâjasi :* la lecture de Dh. manque pour nous fixer. Les formes *dakhati* et *dekhati*, contrairement à ce qui a été admis jusqu'ici, figurent côte à côte dans nos textes — *e*. Il faut, naturellement, lire *mahânasasi;* la différence entre l'[illegible] et le [illegible] est assez légère, et les deux lettres sont souvent confondues. — *f*. *Evam̃* ne donne point de sens; il en résulte forcément que *yevam̃* = *yevâ;* c'est, en effet, à la leçon *yevâ* = *eva* que nous ramène la lecture légèrement fautive de Kh.,

yevi (𑀯𑀺 pour 𑀯𑁂). — *g*. *Majulâ*, comme à Kh. *majali* (pour *majalâ*), et à K. *majara*, l'un et l'autre pour *majulâ* et *majura*, équivaut au sanskrit *mayûra;* c'est ce qu'indique clairement la forme *morâ* de Girnar, qui est l'orthographe pâlie du mot. — *h*. Le neutre *dhuvaṁ*, associé au masculin *mige*, n'a rien qui puisse nous surprendre, étant donné le désarroi où est tombé l'emploi des genres dans la langue de ces monuments. La lecture *migeṁ* serait une formation fort bizarre et comme une sorte de compromis entre le régulier *mige* et l'irrégulier *migaṁ*. Il est beaucoup plus probable pourtant que ou l'*e* ou l'anusvâra est de trop, et imputable à l'inexactitude du lapicide.

Khâlsi. — *a*. Complétez *lekhapitâ;* K. a de même *lekhapi*, mais il demeure un espace libre pour la dernière syllabe qui paraît effacée par accident. — *b*. La longue *kaṭâviye* vient peut-être de quelque confusion avec la forme *kaṭâve* pour *kaṭavve*, dont nous trouverons des exemples. — *c*. *Dosâ* = *dosaṁ*. — *d*. *Sâdhumata* pour *sâdhumatâ*, comme tout à l'heure *lâja* pour *lâjâ*. Les fautes ou, pour mieux dire, les inconséquences de ce genre sont innombrables, surtout à Kh., dont le vocalisme est particulièrement rudimentaire. Il serait superflu de les signaler une à une à l'avenir; la traduction permettra assez de les apercevoir. — *e*. Corr. *pule*, c'est-à-dire *puraḥ*, synonyme de *purâ* auquel paraît correspondre la forme *para* (ou *pura*) de Kapur di Giri. — *f*. On peut, à la rigueur, entendre *bahûni satvasahasrâṇi;* mais *prâṇa* est le

terme consacré, et il me paraît beaucoup plus probable que le mot manque seulement par une erreur du copiste, en sorte qu'il faut transcrire ici, comme dans les autres versions : *bahûni* [*prâṇa*] *çatasahasrâṇi*. Je n'insiste pas sur *supâ°* pour *sûpâ°*, l'*û* long n'est presque jamais distingué de l'*u* bref à Kh. — *g*. *Imâni*, correspondant à *aja*, ne se prête qu'à une double explication : ou il y a erreur de la part du lapicide gravant *imâni* pour *idâni*, ou il faut admettre que le premier est un mot créé sur l'analogie du second et tiré du thème *ima* au lieu de *ida;* j'incline d'autant plus vers la seconde alternative que le sanskrit buddhique possède une forme *imahiṁ* (ou *imaṁhi*[1]), qui fait un pendant exact à cette création hypothétique. — *h*. Lisez *tîni* ou, comme ci-dessous, *tini*. Sur *yeve* que je lis *yevâ*, cf. ci-dessus, in J. n. *f*. — *i*. Correctement *âlâbhi°*. — *j*. Il n'y a pas de doute sur la lecture *dave* au lieu de *devâ;* c'est un encouragement de plus à corriger *majalâ* ou mieux encore *majulâ*, au lieu d'admettre un thème en *i*, comme on y pourrait songer si l'on était en présence d'un texte qui fût moins sujet à caution. — *k*. La construction diffère légèrement ici dans la forme; l'introduction du relatif ne fait que souligner la valeur du pronom : « et cette même gazelle »; *dhave* à corriger en *dhuve*. — *l*. La phrase est, à la rigueur, suffisante telle qu'elle est; pourtant l'addition de *pachâ* la rend plus nette, et l'omission, plus haut, d'un mot

[1] Cf. *Mahâvastu*, t. I, comment.

essentiel, *pâna*, nous autorise à penser que, si *pachâ* manque ici, c'est simplement le fait d'une nouvelle inadvertance.

Kapur di Giri. — *a. Ayă* pour *ayaṁ*, *raña* pour *raño.* Le génitif est employé dans la fonction de l'instrumental; nouvel exemple de la confusion déjà relevée dans l'emploi des cas, dont le sanskrit buddhique offre tant de traces. Il est clair qu'il faut compléter *likhapitâ.* Relativement à la lecture *dharmadipi* pour °*lipi* de C., cf. ci-dessous, n. *e.* — *b. Hidaṁloke* pour *hidâloke* = *hidaloke*, « ici-bas », comme *idha.* Les deux caractères suivants sont entièrement indistincts d'après le fac-similé W., les traits que le fac-similé C. donne pour le premier ne correspondent exactement à aucun caractère connu; les versions parallèles garantissent, à mon avis, la restitution *kici. Jiva* pour *jivaṁ* ou *jive; naṁ* pour *nâ* = *na; rara*° à lire *ara*°. Entre °*ra* et *ca*° on peut, à la rigueur, compléter °*bhita prajahitave na*°*;* mais alors entre *ca* et *sama*° la lacune serait seulement apparente, et il semble qu'il reste quelques traces de caractères; il est plus probable que le signe qui a la forme du *ca* doit être lu *ve* (𐨬𐨅 au lieu de 𐨕), qu'il est réellement le dernier du mot *prajahitave*, après lequel aurait disparu *na ca* ou *na câpi.* Quant au reste de la phrase, nous n'avons aucun moyen d'apprécier avec quel degré de précision il correspondait ici aux autres textes. — *c. Aṭi* pour *ati*, pour *athi* = *asti;* la confusion entre dentales et cérébrales est fréquente dans ces ins-

criptions; la substitution de la forte à l'aspirée n'y est point rare. Il va sans dire que *akatia* doit être lu *ekatia*, la différence entre l'*a* (𑀅) et l'*e* (𑀏) étant très légère. Le caractère qui précède et qui paraît bien net sur la pierre n'est point un des signes connus de cet alphabet (𑀸). Il ne correspond à rien dans les autres versions; on peut croire qu'il n'est autre chose qu'un signe inutile, un *e* commencé à contre-sens que le graveur a pu négliger d'effacer, parce que justement, tel qu'il était, il n'exprimait aucun son. Nous trouverons d'autres cas analogues. J'en citerai un, peut-être plus frappant encore, et qui ne paraît pas laisser place au doute : à Kh. (XII, l. 31), le graveur, ayant par erreur écrit *taa°*, complète au-dessus de la ligne *°ta°* après *a*, en sorte que nous avons *°taata°*, bien que réellement il faille simplement lire *°ata*. Si l'on répugnait à la conjecture que je propose, il ne demeurerait d'autre possibilité que de lire *ca na* pour *ca naṃ*, équivalant à la locution *ca ṇaṃ* si commune dans le prâkrit jaina[1], et dont la nuance d'indétermination conviendrait du reste fort bien dans la phrase présente. Cf. aussi plus bas édit v, n. *k*. in Kh. *Samaya* pour *samaja*, *samâjâ;* la substitution du *y* pour *j* n'est pas ordinaire dans ce dialecte; elle doit d'autant moins nous étonner que le cas inverse *j* pour *y* s'y reproduit à plusieurs reprises; nous en avons eu tout à l'heure un exemple à Girnar. Le second caractère paraissant très clairement formé, je ne vois

[1] *Kalpasûtra*, éd. H. Jacobi, p. 34, l. 8, 10; 36, l. 26, etc.

d'autre interprétation possible pour *saṁsamata* que de le considérer comme = *susaṁmata* «bien approuvé», ce qui, pour le sens, revient exactement au *sâdhumatâ* des autres versions. Plus bas il y a une transposition fautive de la nasale : Kh. montre qu'il faut lire *mahanasaṁsi*. — *d*. La restitution des dernières syllabes ne peut être douteuse, il faut lire *paṇa*[*ça*]*tasahasani*, le *ça* tombant dans la lacune qui suit *ṇa*, et l'*a* devant être lu *ha;* la ressemblance entre les deux caractères est si étroite ([illegible] et [illegible]), que la confusion en est des plus fréquentes; la seule correction un peu forte est celle de [illegible] en [illegible]; elle me paraît inévitable, et ne dépasse pas la liberté que l'expérience autorise avec ce texte : nous allons être obligés de corriger [illegible] en [illegible] (de même x, 22) et plusieurs fois (par exemple xi, 23) [illegible] en [illegible]. La phrase est aisée à compléter par la comparaison de Kh. — *e*. Relativement à ce mot, les deux fac-similés offrent une divergence fâcheuse : C. lit nettement *dharmalipi*, W. non moins nettement *dharmadipi*, l'orthographe *dipi* et *dipita* est celle en effet que nous retrouvons dans les deux reproductions, iv, 4; xiii, 11; xiv, 1. Ailleurs, vi, 3, le fac-similé C. semble incliner encore vers la lecture *lipitha*, mais sans une entière précision, et le fac-similé W. a décidément *dipitha*, tandis que v, 3 où le fac-similé C. indiquerait plutôt l'orthographe *ripi*, *ripita*, le fac-similé W. persiste clairement dans la lecture *dipi*, *dipita;* on sait du reste que les deux groupes *di* et *ri* se distinguent à peine. De cet état des faits je conclus que, jusqu'à

nouvelle inspection, toutes les vraisemblances sont pour le maintien, dans tous les cas, de l'orthographe du fac-similé W., qui a pour elle, à plusieurs reprises, l'autorité concordante de l'autre reproduction. Ce qui prête à cette forme un véritable intérêt, c'est la confirmation qu'elle apporte à la conjecture émise par M. Burnell[1], quand il considère *lipi* comme une appropriation sanskrite d'un mot d'origine étrangère, le vieux persan *dipi*. Nous en retrouverions ainsi la preuve dans la région du nord-ouest, c'est-à-dire dans un pays semi-iranien. Le nom même de l'écriture dans l'Inde serait donc importé du dehors; un argument de plus contre la théorie qui voit, dans l'alphabet indien, une création indépendante. Quant aux conclusions qu'on a voulu tirer du sens étymologique de *lipi*, comme supposant l'emploi antérieur de l'alphabet *peint*, et non *gravé*, elles tomberaient d'elles-mêmes. M. Thomas, signalant l'orthographe du fac-similé W., a dès longtemps insisté sur la difficulté qu'elle leur oppose[2]. —*f.* La lacune, après *°ta*, ne peut être qu'apparente; seulement il faut lire *tada*, corrélatif de *yada*, compris dans la lacune de la ligne précédente. *Tam̃yo* doit certainement être corrigé en *trayo* (𐨟𐨿𐨪 pour 𐨟𐨎), sans qu'il soit besoin d'insister sur l'association (*trayo praṇam̃* pour *praṇâ*) du masculin et du neutre. Pour *hiñati* je n'hésite pas à préférer la lecture du fac-similé W. à celle du fac-similé C. d'où il est malaisé de tirer, sans correction violente, un sens con-

[1] *South-Ind. Palæogr.*, 2ᵉ éd., p. 5-6, note.

[2] Prinsep, *Essays*, II, p. 46 et suiv., note.

venable. Au contraire, par le seul changement de *hiñati* en *hañati* (de même IV, 9 : *iña* pour *aña*, etc.), pour *hañanti* (le singulier pour le pluriel comme souvent), nous obtenons un synonyme excellent d'*âlabhiyaṁti* des autres versions. — *g*. Les trois caractères à suppléer devant *ja°* sont évidemment *duve ma°*, qui nous mettent en parfaite concordance avec Kh. Les caractères suivants sont plus difficiles. Le premier, quoiqu'il se rapproche fort d'un *bh*, se peut aisément interpréter *ka*, à cause de la grande ressemblance des deux lettres (𐨐 et 𐨧), ce qui nous donne *majaraka* (*majuraka*), avec la formative prâkrite *ka*. Des deux lettres qui suivent, où nous ne pouvons plus guère chercher que *eko* ou un équivalent, la première se laisse sans trop de peine changer en *e* (que l'on compare les cas de confusion entre [illegible] et [illegible] signalés plus haut); mais la seconde, qui paraît dans les deux fac-similés un *thi* bien conformé, me laisse de l'incertitude, et ce n'est qu'à titre de conjecture, et faute de mieux, que je propose de lire *eko* (ou *eki*). — *h*. La lecture *na* ne saurait être correcte, la négation venant ensuite; on peut conjecturer *esa;* mais, du point de vue graphique, je considère comme plus facile encore la correction *ja sa* = *yo so*, qui correspondrait exactement à la construction de Kh. Pour *ja* = *ya*, cf. ci-dessous V, 1 ; *dhava* pour *dhava*, comme à Kh. — *i*. La construction de l'adjectif *trayo* (c'est ainsi qu'il faudrait, comme souvent, lire, pour *trayi;* cf. n. *g*) rejeté après le substantif est fort bizarre; on préférera peut-être admettre un composé *paṇaṁtrayi* pour

°traye = *prâṇatrayaṁ*, « cette triade d'êtres vivants » ; le verbe au pluriel après un collectif. Relativement à la suppression de la caractéristique du passif dans *arabhiçaṁti*, cf. in G. Les futurs sont un des cas où, presque invariablement, nous trouvons à Kapur di Giri une erreur dans l'emploi de la sifflante.

Voici au résumé comment je pense qu'il convient de traduire ces lignes :

« Cet édit a été gravé par l'ordre du roi Piyadasi, cher aux Dévas (sur le mont Khepiṁgala. Dh. J.). Il ne faut pas ici-bas perdre [volontairement] aucune vie en l'immolant, non plus que faire des *festins* (?). En effet le roi Piyadasi, cher aux Dévas, voit un grand mal dans les *festins* (?). Il y a bien eu, approuvé [par lui] plus d'un *festin* (?) autrefois dans les cuisines du roi Piyadasi, cher aux Dévas, alors que (*le mot ne se trouve traduit par* alors que *qu'à* G.), pour la table du roi Piyadasi, cher aux Dévas, l'on tuait chaque jour des centaines de milliers d'êtres vivants. Mais à l'heure où est gravé cet édit, trois animaux seulement sont tués pour sa table, deux paons et une gazelle, et encore la gazelle pas régulièrement. Ces trois animaux même ne seront plus immolés à l'avenir. »

(La suite au prochain cahier.)

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 9 JANVIER 1880.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Ad. Regnier, président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu, la rédaction en est adoptée.

Il est donné lecture d'une lettre de M. Roth, directeur de la Bibliothèque de Tubingue, qui demande que cet établissement soit inscrit dans la liste des membres de la Société. Le Conseil autorise cette admission, pour laquelle il existe des précédents.

Est reçu membre de la Société :

M. S. E. Christaki efendi Zographos, banquier à Constantinople, avenue de Friedland 47, à Paris, présenté par MM. Clermont-Ganneau et Hodji.

M. le président donne lecture d'une lettre du Ministre de l'Instruction publique, qui continue pour l'année 1880 l'allocation de deux mille francs accordée à la Société. Les remerciements du Conseil seront transmis à M. le Ministre.

M. Clermont-Ganneau dit quelques mots d'une découverte récente faite aux environs de Ghazza et signalée dans le journal *le Temps*, par M. Reinach. Une statue de Jupiter, d'un travail remarquable, vient d'être trouvée à Tell-el-'Adjoul, localité située au sud de Jaffa. D'après M. Reinach, les ruines de cette localité devraient être identifiées avec celles de l'ancienne Gaza. M. Clermont-Ganneau ne croit pas que la dé-

couverte d'un fragment de statue suffise pour justifier cette identification, et il incline à voir dans Tell-el-'Adjoul l'antique cité d'Anthédon, selon l'opinion généralement admise, en ajoutant que le nom moderne 'Adjoul fait penser à un nom comme *Églon* (Josué, x, 36 et passim).

M. Oppert lit la traduction de trois textes juridiques babyloniens et réfute l'opinion qui croyait trouver dans ces fragments les comptes d'une prétendue maison de banque Egibi. La communication de M. Oppert sera insérée dans un des prochains numéros du *Journal asiatique*.

M. Halévy signale deux faits nouveaux à l'appui de sa théorie de l'accadien. L'épithète du dieu IA, *ša napḫari* « de l'univers » est figurée par l'accadien DVK-KA-BVR « vase d'argile ». Comment expliquer cette singularité ? Simplement par cette circonstance que DVK-KA-BVR correspond à l'assyrien *paḫâru* « vase d'argile ». C'est donc en vertu de la loi d'homophonie que DVK-KA-BVR représente des idées aussi différentes que celles qu'expriment les mots *napḫaru* et *paḫâru*. C'est en vertu de la même loi que l'accadien SV-VB représente les trois verbes homophones *našâqu* « embraser » *nasâku* « fondre » et *našâku* « mordre ».

La séance est levée à 9 heures et demie.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL DE LA MÊME SÉANCE.

M. Oppert ne croit pas qu'il sera le seul à rejeter l'étymologie de *Tilmun* proposée par M. Halévy. Quand même le texte porterait *Tismun* et non *Tilmun*, la dérivation de *semen* « hule » serait bien hasardée. Mais le changement de *s* en *l* devant *m* n'est pas même probable; le seul exemple donné par M. Halévy fût-il admissible, on y opposerait l'adage : *testis unus, testis nullus*. Quant au nom lui-même, l'arabe *term* semble le détruire complètement. En effet, *ni* signifie *samnu* « huile », mais l'olivier n'est pas la production principale de l'île située près du tropique. *Ni* au contraire signifie « origine », et *nituki*

se trouve dans des textes astronomiques où le sens d'« huile » est inadmissible.

Si l'heure avancée le lui avait permis, M. Guyard aurait demandé la parole pour signaler quelques valeurs nouvelles de signes assyriens. Le caractère a la valeur *pit* dans l'impératif *lupit*, R. IV, pl. 15 rev., l. 15. Le caractère doit se lire *saḫ* ou *siḫ* dans le mot *siḫmašṭum* ou *saḫmuštum* « révolte » (R. III, pl. 54, n° 8). Le signe bien connu a la lecture *tan* dans *ṣi-tan* « lever du soleil » (R. I, pl. 7, F, l. 9 et passim). Cette valeur est applicable au participe *mutanrabbiṭu* et peut-être au mot qui se lirait *aḫratan* et non *aḫrataš*. Le signe doit se lire *min* dans la deuxième personne du féminin *taraminni* « tu m'as aimée ». (R. IV. pl. 48, col. II, l. 35). Le mot est donc à prononcer *šurvin*, ce qui explique la variante si fréquente *šûrin* « cyprès ». Enfin, M. Guyard signale un nouveau caractère dont la valeur est certainement *gum*, comme il ressort de R. I, pl. 34, col. III, l. 69.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants*, numéros de novembre et décembre 1879. In-4°. Paris, Didier.

Par les directeurs. *Revue égyptologique*, publiée sous la direction de MM. H. Brugsch, F. Chabas, Eug. Revillout. Première année, numéro 1. Paris, Leroux, 1880. In-4° obl.

Par les rédacteurs. *Revue africaine*, juillet-août 1879. Paris, Challamel. In-8°.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie*, novembre 1879. In-8°, Paris, Delagrave.

— *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. XLVIII, part I, n° 3. Calcutta, 1879. In-8°.

— *Proceedings*, of the same, november 1879.

— *Mittheilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und*

Völkerkunde Ostasiens, 19[tes] Heft. Yokohama. Berlin, Asher. In-4° obl.

Par la Société. *Eighth annual address* of the president to the Philological Society delivered at the anniversary meeting, Friday, 16[th] May 1879, by Dr. J. A. H. Murray.

Par l'auteur. Listes des monnaies musulmanes dressées par N. Siouffi, vice-consul de France à Mossoul.

— *Agathangelos et la doctrine de l'église arménienne* par Garabed Thoumaian. Lausanne, 1879. In-8°, 185 pages.

— *L'inscription de Bavian*, texte, traduction et commentaire philologique avec trois appendices et un glossaire, par H. Pognon. 1[re] partie (forme le XXXIX[e] fasc. de la Bibliothèque de l'École des Hautes-Études). Paris, Vieweg, 1879. In-8°, 100 pages.

SÉANCE DU 13 FÉVRIER 1880.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Defrémery, vice-président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu et adopté.

M. Clermont-Ganneau offre à la bibliothèque de la Société un exemplaire de sa Notice nécrologique de Georges Colonna-Ceccaldi.

M. Stanislas Guyard lit la 4[e] partie de ses Notes de lexicographie assyrienne. Il passe en revue les mots suivants : *tabrât*, *arwannu* et *tarrinnu* « odeur », *ašnan* « sorte de céréale », *kimu* « grain ou épi », *bukurtu* « mauvaises herbes », *elmešu* « diamant ? », *kimaḫu* « mausolée, tombeau », *ukallim šamši* « j'ai exposé au soleil », *mušimṣu umul libbi* « qui réalise l'espoir du cœur », *bûṭu* « poitrine », *ḫâšu* « aller », *mašil* « moitié », *ešitu* « anarchie », *ḫâṭu* et *barû* « mettre au jour, découvrir », *damû* « hacher », *ruššu* « de couleur sombre », *unâti* « meubles », *alluḫabbu* « fléau », *zâḫu* « déplacer » et *emu* « traiter comme, réduire en ».

M. Clermont-Ganneau présente quelques observations sur l'histoire et la chronologie des rois phéniciens de Chypre. Il fixe la date de l'ère locale de Citium à l'année 311 avant J.C.,

c'est-à-dire à l'époque où cette ville fut érigée en cité plus ou moins indépendante sous le protectorat de l'Égypte. M. C. Ganneau propose aussi d'identifier le dernier roi de Citium, nommé *Pygmalion* par Diodore de Sicile, avec le *Pummayaton* des monuments phéniciens.

M. Pognon fait une communication sur le verbe assyrien *lâšû* «il n'est pas, il n'a pas», composé de la négation *lâ* et du permansif *ašû* «être, avoir». S'appuyant sur un passage d'Asurnâṣirabal, dans lequel *lâšu* est orthographié *la-šu-u*, M. Pognon pense que la négation fait corps avec le verbe, comme dans l'arabe لَيْسَ.

La séance est levée à 10 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par l'Académie. *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XXVII, n°s 1, 2 et 3. 1879, In-4°.

— *Bulletin* de la même, t. XXV, n° 5 et dernier. 1879. In-4°.

Par la Société. *Bulletin de la Société Khédiviale de géographie*, n° 6. Le Caire, 1879. In-8°.

Par l'auteur. *Al-Mufassal*, opus de re grammatica arabicum, auctore.....Zamahsario.....ed. J. P. Broch. Editio altera. Christianiæ, 1879. In-8°, x-62-۲۳۲ pages.

Par l'auteur. *Le fils de la Vierge*, par H. de Charencey. Havre, 1879. In-8°, 28 pages.

— *Déchiffrement des écritures calculiformes ou Mayas*, par M. le comte H. de Charencey. Alençon, 1879. In-8°, 32 p.

— *Notices sur plusieurs langues indiennes de la Nouvelle-Grenade*. S. l. n. d. In-8°, 8 pages.

SÉANCE DU 12 MARS 1880.

La séance est ouverte à 8 heures par M. Ad. Regnier, président.

Le procès-verbal de la séance précédente est lu; la rédaction en est adoptée.

M. Léon Rodet offre au Conseil, pour la bibliothèque de la Société, un mémoire qu'il vient de publier sur les *méthodes d'approximation chez les Anciens.*

M. Halévy prend la parole pour démontrer que le nom de l'île de Chypre existe dans les langues sémitiques où l'on n'a pas su le reconnaître jusqu'ici. Indépendamment du nom de *Kithim* du Xe livre de la Genèse, qui pourrait s'appliquer à Citium, M. Halévy cherche dans les noms de *Yavan,* dans les formes assyriennes *Yamnana* et *Yamana* répondant à *Yaunana,* d'après les règles du syllabaire assyrien, enfin dans es noms de *Pugmaïaton* et de *Gammadim,* qui se rapportent au culte d'Adonis, la preuve des emprunts que les Phéniciens auraient faits aux noms grecs qui désignent l'île de Chypre.

Après quelques observations de MM. Renan et Clermont-Ganneau, qui maintiennent la signification généralement attribuée au mot *Younan,* sans distinction particulière de Doriens et d'Ioniens, la parole est donnée à M. Rodet qui fournit de nouvelles explications sur le sens véritable de la notation numérique inventée par Aryabhaṭṭa.

M. Clermont-Ganneau revient sur le nom divin *Pummay.* Sa communication sera insérée dans un des prochains cahiers du *Journal.*

La séance est levée à 10 heures.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants,* n^{os} de janvier et février 1880. Paris. In-4°.

Par la Société. *Zeitschrift der D. M. G.,* XXXIII^{ter} Bd., IV^{tes} Heft. Leipzig, Brockhaus, 1879. In-8°.

Par le rédacteur. *Indian Antiquary,* edited by Jas. Burgess. Part C-CIII. Bombay. In-4°.

Par la Société de Batavia. *Tijdschrift voor indische taal- land- en volkenkunde.* Deel XXV, Afl. 2 en 3. Batavia, 1879. In-8°.

— *Notulen van de algemeene en bestuurs-vergaderingen van*

het Bataviaasch genootschap van kunsten en wetenschappen, n°s 3 et 4, 1878; n° 1, 1879. Batavia. In-8°.

Par la Société de Batavia. *Verhandlingen van het Bataviaasch genootschap van kunsten en wetenschappen.* Deel XL. Batavia, 1879. In°4° obl.

Par la Société. *Bulletin de la Société de Géographie*, numéro de décembre 1879. In-8°.

— *Proceedings of the Asiatic Society of Bengal*, décembre 1879. In-8°

Par le Musée Britannique. *Catalogue of oriental coins in the British Museum*, vol. IV, London, 1879. In-8°, XXVII-279 p. VIII pl.

Par l'auteur. *A new Hindustani-English dictionary*, by S. W. Fallon. Part XXV. London, Trübner. In-8°.

— *Geological Survey of Japan.* Reports of progress for 1878 and 1879 by B. Sm. Lyman. Tookei, 1879. In-8°, X-266 p.

— *Raccolta dei Segni ieratici egizi* nelle diverse epoche con i corrispondenti geroglifici ed i loro differenti valori fonetici per S. Levi. Torino, 1880. In-4°, 15 p., LVI pl.

— *Râvaṇavaha* oder *Setubandha* Prâkṛt und deutsch herausg. von S. Goldschmidt. Mit einem Wortindex von Paul Goldschmidt und dem Herausgeber, 1ste Lief. : Text, Index. Strassburg; London, Trübner. 1880. In-4°, 194 p.

— *Études éraniennes.* I. De l'alphabet avestique et de sa transcription. Métrique du gatha Vahistoistis et du fargard XXII, par C. de Harlez, Paris, Maisonneuve, 1880. In-8°, 52 p.

— *Listes des monnaies musulmanes*, par N. Siouffi (suite). Mossoul, 1880. 5 pl.

— *Sur les méthodes d'approximation chez les Anciens*, par M. L. Rodet (Extr. du Bulletin de la Société de Mathém. de France, t. VII).

Par M. Robert Cust. *An Introduction to the Khasia language* by the Rev. W. Pryse. Calcutta, 1855. In-12. X-192 pages.

— *Notes on the construction of the Yoruba language* by Rev. J. B. Wood. Exeter, 1879. In-8°, 47 pages.

Par M. Robert Cust. *The Lord's Prayer,* translated into Bôjingîjîda or South Andaman language, by E. H. Man. With preface, introd. and notes by R. C. Temple. Calcutta, 1877. In-8°. VII-81 pages.

— *Grammar of the Shan language,* by Rev. J. N. Cushing. Rangoon, 1871. In-8°. XI-60 pages.

— *Progressive colloquial exercises in the Lushai dialect,* by Capt. Th. H. Lewin. Calcutta, 1874. In-4°, 90-XXX pages.

— *Biluchi Hand-book,* by C. E. Gladstone. Lahore, 1874. In-folio, 79 pages.

Dictionnaire samoa-français-anglais et français-samoa-anglais, précédé d'une grammaire de la langue samoa par le P. L. Violette. Un volume in-8° de 468 pages, Paris, 1880, chez Maisonneuve, 25, quai Voltaire.

C'est avec un véritable plaisir que nous annonçons la publication de ce nouvel ouvrage du R. P. Violette. Sous le rapport de la philologie océanienne, il en a été publié bien peu d'aussi importants.

Le Dictionnaire samoa et anglais des missionnaires protestants ne peut passer que pour une sorte d'ébauche en comparaison de celui-ci. On sait, du reste, que l'idiome de Samoa constitue en quelque sorte la langue mère des dialectes de la Polynésie; il possède certains traits d'archaïsme, notamment l'emploi de la sifflante, que l'on ne retrouve pas dans les dialectes orientaux de Taïti et de la Nouvelle-Zélande.

Samoa, en effet, fut le berceau de ces colonies qui, à diverses époques, ont peuplé les archipels de la mer du Sud. Nous ne saurions nous empêcher de témoigner ici notre reconnaissance aux RR. PP. Maristes pour le soin que leur ordre prend de faire publier tant de documents intéressants sous le rapport scientifique.

H. C.

I. *On some translations and mistranslations* in Dr. Williams' Syllabic dictionary of the Chinese language, par H. A. Giles. Amoy, 1879, brochure in-8°, 39 pages.

II. *Lexicon manuale latino-sinicum*, auctore Joach. Alph. Gonsalves. Editio nova. Pekini, typis Pe-t'ang, 1879, in-8°, 555 pages.

III. *L'Épigraphie chinoise au Tibet*, inscriptions recueillies, traduites et annotées par Maurice Jametel, 1re livraison. Péking, typographie du Pe-t'ang, brochure in-8°.

IV. *The family law of the Chinese*, and its comparative relations with that of other nations, par P. G. von Möllendorff. Shanghaï, 1879, brochure in-8°, 25 pages.

I.

Depuis la publication du dictionnaire chinois-anglais de Wells Williams, plusieurs savants se sont attaqués à cet ouvrage; les uns, comme M. Chalmers[1], y ont relevé d'innombrables *etymological blunders;* d'autres ont critiqué son système d'orthographe et trouvé des erreurs de son ou de ton[2]. M. H. A. Giles, du service consulaire anglais, vient de se joindre aux assaillants.

Dans son *pamphlet*, il attaque quantité de traductions de phrases ou d'expressions citées dans le dictionnaire, et note un certain nombre de contre-sens (*mistranslations*) qu'il a rencontrés. Et encore n'en donne-t-il qu'une partie : la liste en pourrait être plus considérable. Bien que ses critiques, sauf quelques rares exceptions, soient fondées, il ne faut pas en conclure que M. Wells Williams s'est *le plus souvent* trompé, et que son dictionnaire induise à chaque pas en erreur les étudiants. Il faut être juste : cet ouvrage est le meilleur lexique chinois-européen qui existe actuellement, et il est certes un grand « improvement upon its predecessors », comme le reconnaît M. Giles lui-même. On le sait : ce n'est

[1] Vol. IV du *China Review;* voir aussi la critique de M. Groeneveldt, dans le vol. III du même recueil.

[2] Voir entre autres un long article d'un anonyme dans le *China Mail*, Hongkong.

pas chose facile que de composer une œuvre de ce genre; on ne peut exiger du lexicographe, même quand il a des devanciers, d'arriver à la perfection. Le *Quicherat* de la langue chinoise est encore à faire; mais le travail de M. Wells Williams peut en être considéré comme le *Noël*.

L'opuscule de M. Giles ne peut être que d'une grande utilité pour ceux qui s'occupent de chinois: nous engageons vivement ces derniers à le parcourir, quand ce ne serait que pour éviter de tomber dans les mêmes erreurs.

II.

La mission catholique du Peï t'anḡ (église septentrionale) de Pékinḡ a publié récemment une nouvelle édition du *Lexicon manuale latino-sinicum* du P. Gonsalves. Cet ouvrage, dont la première édition date de 1839, était devenu presque introuvable: l'édition nouvelle le met à la disposition des indigènes, et principalement des indigènes chrétiens, en vue de qui il a été composé; malgré ses imperfections, il leur sera d'un grand secours.

Après chaque mot latin est donné le terme chinois correspondant, sans aucune prononciation; ce lexique serait donc à peu près inutile aux Européens commençant l'étude du chinois. L'impression en est fort belle et très soignée.

III.

Des presses de la même mission est sortie la première livraison d'un travail que M. Jametel, élève-interprète à la légation de France de Pékinḡ, se propose de publier sur le Tibet: une collection des principaux documents chinois relatifs au Tibet, traduits et annotés. Ce sera le Tibet considéré au point de vue *exclusivement* chinois.

La première livraison renferme plusieurs inscriptions que les souverains chinois firent placer au Tibet, soit pour perpétuer la mémoire des faits d'armes de leurs généraux dans la contrée même, soit pour célébrer la sagesse et les bienfaits de leur gouvernement. Il est probable que la plupart de ces

inscriptions rapportées par les écrivains chinois n'existent plus aujourd'hui au Tibet.

On doit regretter que le traducteur ne possède ni la langue mongole ni la langue tibétaine; il aurait pu souvent éclairer bien des points douteux et faire des rapprochements curieux.

IV.

Dans son opuscule, M. P. G. von Möllendorff traite scientifiquement une partie importante de la loi chinoise relative au *mariage*, à la *puissance paternelle* et à la *tutelle*.

Sous le premier chef, il parle du mariage en général, des conditions nécessaires pour contracter mariage, des devoirs des deux époux, de la dissolution du mariage, de la polygamie, des secondes noces.

Sous le second chef, il traite de la *Patria potestas* en général, des droits des parents sur les enfants, des droits du mari sur la femme, des devoirs des enfants à l'égard des parents, de l'acquisition de la *potestas* (par mariage, procréation et adoption), des manières dont prend fin la *potestas*.

Enfin, sous le troisième et dernier chef, le moins important et aussi le plus court des trois, l'auteur parle en peu de mots de la tutelle. A chaque pas, pour ainsi dire, M. de Möllendorff compare la loi chinoise aux lois des autres nations, et surtout au droit romain, et montre quelles affinités existent entre elles. C'est là ce qui rend son *pamphlet* intéressant, non pas seulement pour les sinologues, mais aussi pour ceux qui s'occupent d'études juridiques générales et comparatives.

C. Imbault-Huart.

Le Saint Édit, étude de littérature chinoise préparée par A. Théophile Piry, du service des douanes maritimes de Chine. Shanghaï, bureau des statistiques, inspectorat général des douanes. 1879, 1 vol. in-4°, xix et 317 pages.

Après les livres classiques et canoniques de la Chine, il

n'est peut-être pas d'ouvrage chinois plus connu en Europe que le *Cheng̃ yu* ou Saint Édit de K'ang̃ chi. C'est, comme l'on sait, « un traité de morale *appliquée* et d'économie politique pour la vie de tous les jours, d'autant plus utile à consulter que non seulement il donne un aperçu admirable des idées, des mœurs et des institutions de la Chine, mais qu'il y emploie les deux formes de style, le style écrit et le style parlé [1]. » En effet, le *Cheng̃ yu* est formé de deux parties distinctes : l'une, en langue écrite, qui se compose d'abord d'une maxime de sept mots due au pinceau du célèbre empereur chinois K'ang̃ chi, contemporain de Louis XIV et son émule asiatique, puis d'un développement de cette pensée dans un style noble et élevé, plein du souvenir de l'antiquité, par son fils et successeur immédiat, Yong̃ tcheng̃. L'autre partie, commentaire en langue parlée du texte écrit, fut rédigée par un intendant des gabelles de la province du Chann si, nommé Ouang̃ Yu-po ; elle est destinée à être lue au public, le premier et le quinzième jour de chaque mois, dans le *Ouenn miao* ou temple de Confucius.

Les seize préceptes de K'ang̃ chi parurent vers la fin de l'année 1671, et en 1724 le commentaire de Yong̃ tcheng̃ voyait le jour.

Cet ouvrage est excellent pour ceux qui font leurs premiers pas dans le sentier ardu des études sinologiques ; car à chaque instant on peut y faire d'intéressantes et utiles comparaisons entre la langue écrite et la langue parlée, séparées l'une de l'autre par un abîme, et étudier les procédés d'amplification d'une même idée par deux écrivains en un style différent ; aussi M. le comte Kleczkowski l'avait-il choisi comme *text book* pour le cours de langue chinoise qu'il professe avec tant de succès depuis sept ans déjà à l'École spéciale des langues orientales vivantes de Paris.

Dès 1788, paraissait en langue russe une traduction de la

[1] *Cours graduel et complet de chinois parlé et écrit*, par M. le comte Kleczkowski. Paris, 1876, vol. I. Partie française : de la littérature chinoise, p. 88.

première partie de cet ouvrage faite par M. Alexis Agafonof[1], non pas sur le texte chinois, mais bien sur une traduction mandchoue qui en avait été publiée quelques années auparavant par ordre impérial. Dans les premières années de ce siècle, le Révérend William Milne[2] donna une traduction complète des deux parties[3], et Sir Georges Staunton en publiait peu après des fragments dans ses *Miscellaneous notices relating to China*. Jusqu'à ce jour, le *Cheng̃ yu* n'avait point passé dans la langue française. Une traduction complète, texte et paraphrase, accompagnée de commentaires, notes philologiques et littéraires, devait bien faire partie du Cours de langue chinoise de M. Kleczkowski, mais malheureusement ce magnifique ouvrage, qui eût été le *vade-mecum* du sinologue et de l'interprète, en est resté, jusqu'à ce jour, à son premier volume.

M. Théophile Piry, des douanes maritimes chinoises, a pris les devants; il vient d'enrichir la littérature sinologique d'une excellente traduction française de la partie écrite du Saint Édit, travail qu'il avait rédigé en 1876, pour l'offrir comme sujet d'étude aux élèves chinois du *T'ong̃ Ouenn Kouann* (ou collège des sciences occidentales de Péking̃), alors qu'il avait été chargé de continuer le cours de langue française pendant quelques mois d'absence du professeur en titre. M. Piry revit plus tard son travail, y fit adapter en regard le texte chinois, y ajouta des notes grammaticales, littéraires et historiques; puis il le présenta à M. Robert Hart, inspecteur général des douanes, qui le fit imprimer, aux frais de la douane, au bureau des statistiques de Shang̃haï.

[1] *Manjourskago i kitaïskago khana kan'-siia kniga*... (Le livre du khan mandchou et chinois Khang hi); préceptes de politique et règles de morale recueillis par son fils le khan Young-tching, traduit du mandchou en russe par Alexis Agafonof, 1788.

[2] *The Sacred Edict* containing sixteen maxims of the emperor Kang he, amplified by his son, the emperor Yoong-ching, together with a paraphrase on the whole, translated from the Chinese original by the R. William Milne. London, in-8°, 1817.

[3] La traduction en avait été faite dès 1812, elle ne vit le jour qu'en 1822.

La version de M. Piry est aussi sobre et aussi littérale que possible; elle suit le chinois pas à pas, et dans bien des endroits corrige celle du R. William Milne. Certainement, l'on pourrait y faire quelques critiques de détail; nulle traduction ne peut être si parfaite qu'elle soit à l'abri de toute observation. Pour la représentation des sons chinois, M. Piry a cru devoir adopter le système orthographique de Sir Thomas Wade tel qu'il l'a établi dans son excellent cours le *Tzu-Erh-Chi*. C'est peut-être ce qu'il y a à regretter dans un ouvrage publié en français. Les notes sont très intéressantes et fort instructives; l'on y trouve expliqués beaucoup d'expressions ou d'allusions qu'aucun dictionnaire ne renferme, et les passages des anciens livres dont elles sont tirées. Enfin le volume se termine par un index, rangé par sons, de tous les caractères contenus dans le Saint Édit, avec le ton, la signification, des renvois indiquant la page et le numéro de la colonne où le caractère se présente, et enfin le nombre de fois qu'il se répète dans l'Édit. Nous voyons qu'en tout, abstraction faite des variations de ton ou de prononciation, il y a 1576 caractères différents; c'est déjà d'un grand secours pour l'étudiant.

Le volume est magnifiquement édité, nettement imprimé, et renferme peu d'erreurs, ce qui prouve le soin avec lequel les épreuves en ont été revues, car on ne se figure pas au prix de combien de peines et de difficultés de toute nature l'on parvient à faire imprimer en français à Shanghaï. Un livre de ce genre ne peut que faire honneur aux presses de la douane impériale chinoise.

C. IMBAULT-HUART.

MANUEL DE LA LANGUE PERSANE VULGAIRE. Vocabulaire français, anglais et persan, précédé d'un abrégé de grammaire et suivi de dialogues avec le mot à mot, par M. Stanislas Guyard. Paris, Maisonneuve et Cie. 1 vol. in-12, XXXI-256 pages.

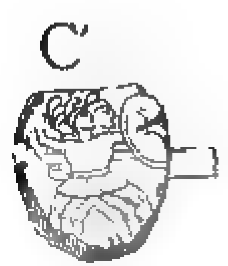
M. Guyard ne s'est proposé de donner ni une grammaire complète, ni un répertoire détaillé de la langue persane. Son

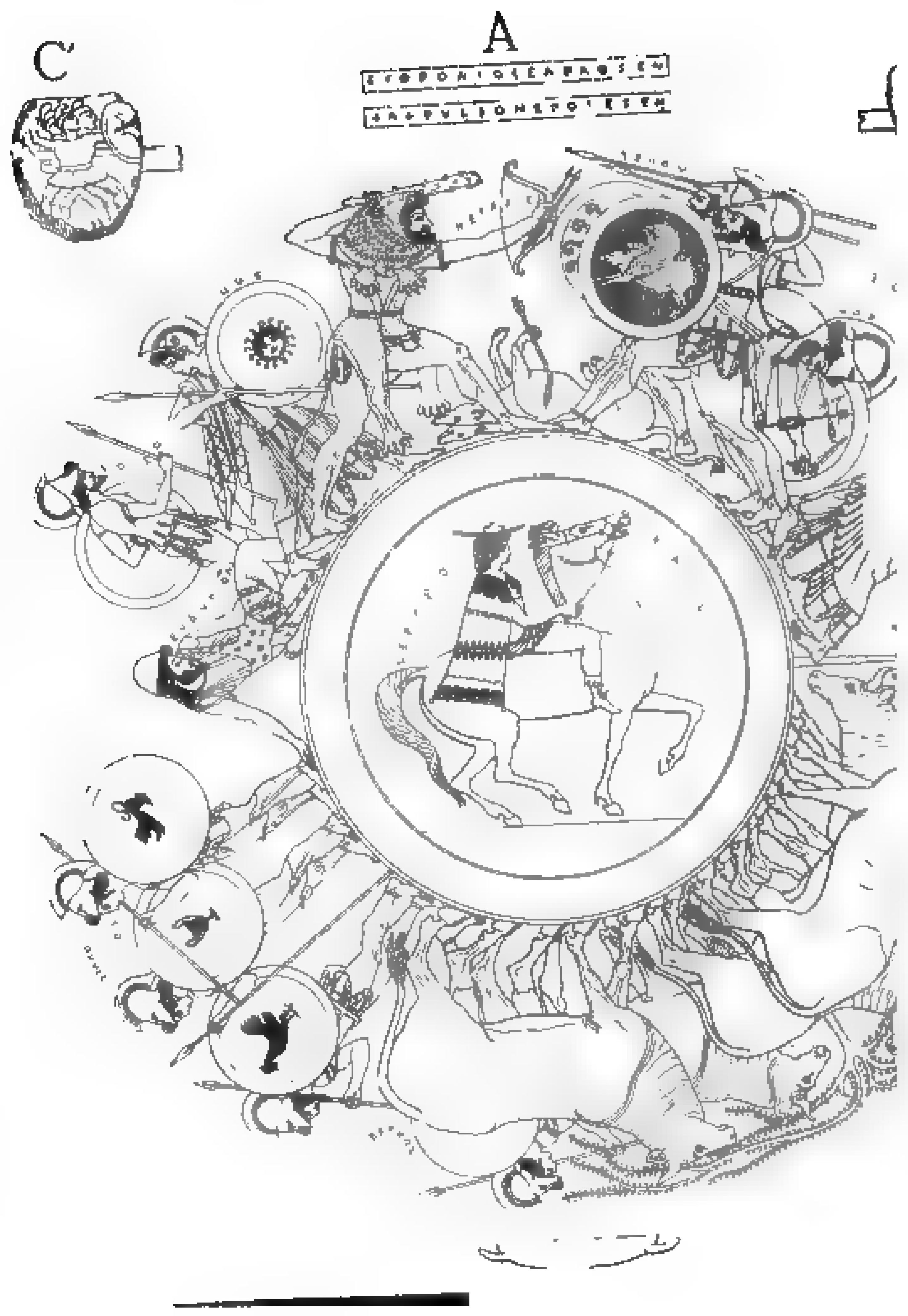
d'exactitude. Il eût été regrettable que le second chef-d'œuvre du poète persan demeurât inconnu parmi nous, après avoir été traduit deux fois en Allemagne. Sans doute, le *Boustân* qui est en vers, au lieu d'offrir un mélange de prose et de vers, comme le *Parterre de roses*, est d'une lecture moins facile; l'imagination du poète s'égare parfois en des subtilités qui l'éloignent du sujet principal. On y retrouve pourtant les qualités de pensée et de style qui donnent tant de prix au premier de ces ouvrages classiques. Dans le troisième chant, Saadi se révèle comme un soufi sincère, mais les élans de son mysticisme y sont toujours maîtrisés par cet inimitable bon sens qui le distingue des autres poètes de la Perse. Les difficultés et les altérations du texte ont donné naissance à un double courant de commentaires : l'un vient de l'Inde, et a été recueilli dans l'édition de Graf (Vienne, 1858); l'autre, bien moins connu, est d'origine turque et doit être recherché principalement dans l'édition et les gloses de Soudi (seconde moitié du XVI[e] siècle). C'est cette édition, comparée au texte et aux commentaires acceptés dans l'Inde, qui a servi de base à la traduction française. Des variantes et notes explicatives terminent chacun des dix chants. Quant à la traduction, elle tâche de se tenir à égale distance du strict mot à mot, qui est souvent la pire des infidélités, et d'un excès d'élégance obtenue aux dépens de la pensée du poète. Entre le génie littéraire de la Perse et le rigorisme de notre langue, la distance est si grande que la tâche du traducteur était souvent malaisée : c'est au public savant à décider s'il s'en est acquitté avec quelque succès. L'ouvrage paraîtra dans les premiers jours de mai.

Le Gérant :

BARBIER DE MEYNARD.




C′


A

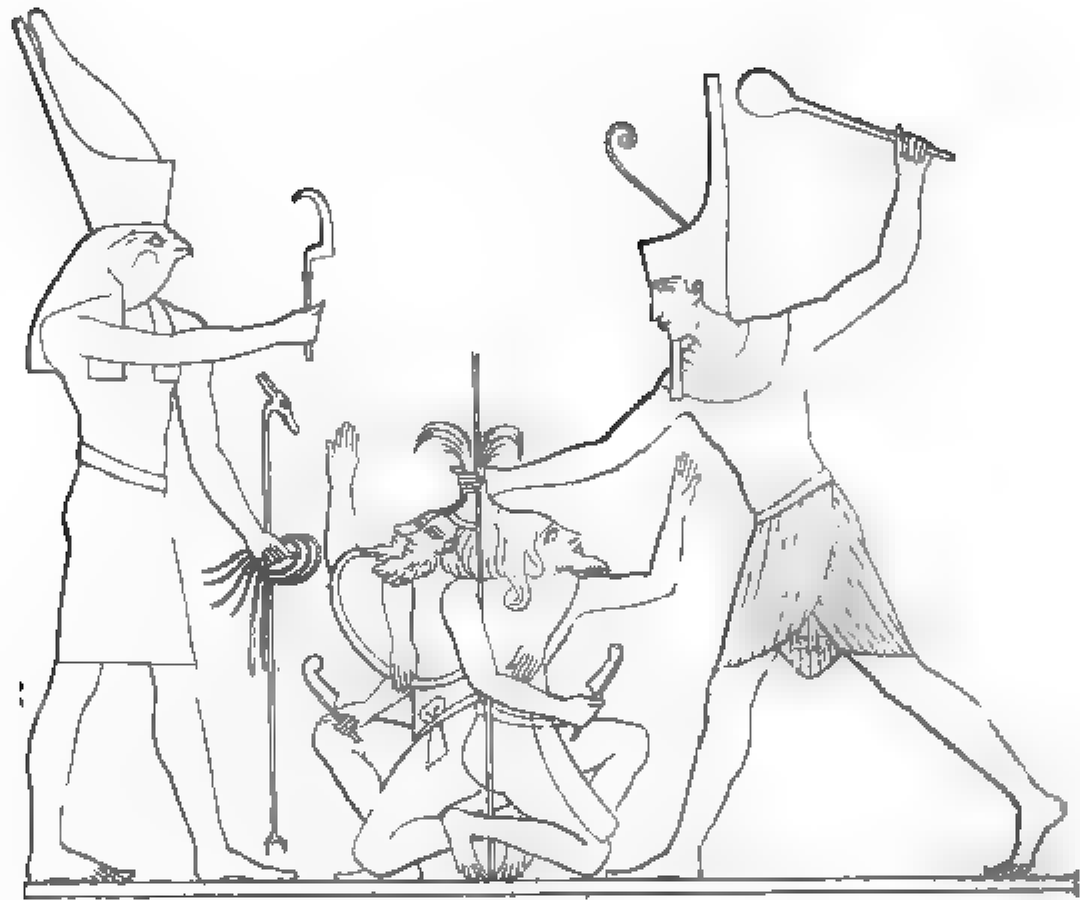


d'exactitude. Il eût été regrettable que le second chef-d'œuvre du poète persan demeurât inconnu parmi nous, après avoir été traduit deux fois en Allemagne. Sans doute, le *Boustân* qui est en vers, au lieu d'offrir un mélange de prose et de vers, comme le *Parterre de roses*, est d'une lecture moins facile; l'imagination du poète s'égare parfois en des subtilités qui l'éloignent du sujet principal. On y retrouve pourtant les qualités de pensée et de style qui donnent tant de prix au premier de ces ouvrages classiques. Dans le troisième chant, Saadi se révèle comme un soufi sincère, mais les élans de son mysticisme y sont toujours maîtrisés par cet inimitable bon sens qui le distingue des autres poètes de la Perse. Les difficultés et les altérations du texte ont donné naissance à un double courant de commentaires : l'un vient de l'Inde, et a été recueilli dans l'édition de Graf (Vienne, 1858); l'autre, bien moins connu, est d'origine turque et doit être recherché principalement dans l'édition et les gloses de Soudi (seconde moitié du XVIe siècle). C'est cette édition, comparée au texte et aux commentaires acceptés dans l'Inde, qui a servi de base à la traduction française. Des variantes et notes explicatives terminent chacun des dix chants. Quant à la traduction, elle tâche de se tenir à égale distance du strict mot à mot, qui est souvent la pire des infidélités, et d'un excès d'élégance obtenue aux dépens de la pensée du poète. Entre le génie littéraire de la Perse et le rigorisme de notre langue, la distance est si grande que la tâche du traducteur était souvent malaisée : c'est au public savant à décider s'il s'en est acquitté avec quelque succès. L'ouvrage paraîtra dans les premiers jours de mai.

Le Gérant :

BARBIER DE MEYNARD.

A



B



VIII — SCÈNES ÉGYPTIENNES

JOURNAL ASIATIQUE.

MAI-JUIN 1880.

ÉTUDE

SUR

QUELQUES PEINTURES

ET

SUR QUELQUES TEXTES RELATIFS AUX FUNÉRAILLES,

PAR M. G. MASPERO.

(SUITE ET FIN.)

COURS DU COLLÈGE DE FRANCE

(Mars-juin 1878, décembre-juin, novembre-décembre 1879.)

III.

Le Nil franchi, le convoi se reformait dans le même ordre qu'auparavant et arrivait à l'entrée du tombeau. La momie, tirée de son catafalque et dressée debout devant la porte, la face tournée aux assistants, recevait les derniers adieux de la famille. C'était quelquefois une formule banale : « A l'Occident, à l'Occident ! » quelquefois aussi une nénie longuement développée : « Je suis ta sœur Miritrî,

ô grand, ne me quitte pas! Ton dessein, mon bon père, si c'est vraiment que je m'éloigne de toi, comment peut-il se faire? Si je m'en vais, tu es seul [désormais], y a-t-il quelqu'un qui soit avec toi, et toi qui aimais à t'entretenir avec moi, tu te tais, tu ne parles plus[1]! » Une servante accroupie derrière sa maîtresse s'écrie : « Il m'a été arraché notre voyageur qui abandonne ses serviteurs[2]! » Le reste des pleureuses accompagne ces paroles de gémissements.

1 . La phrase signifie « ton dessein excellent, ô bon père, à savoir ( ) c'est ( ) je m'éloigne de toi, lui comme quoi? » Le texte porte et : j'ai corrigé ces deux fautes. — Le sens de est douteux. J'ai compris : « Certes (= , fréquent en ce sens), lui (quelqu'un) est-il avec toi? » dans la forme interrogative. — Si n'est pas une faute pour , nous avons un nouvel exemple de pronom suffixe devenant préfixe comme en copte. — est une forme voisine de , et a la valeur « causer familièrement, badiner, s'entretenir ».

2 . « Notre voyageur, notre coureur » est ici une épithète du maître qui s'engage sur « les chemins de l'éternité ».

Le chœur des femmes dit : « Plaintes ! Plaintes ! « Faites, faites, faites, faites les lamentations sans « cesse, aussi haut que vous pouvez ! O voyageur ex- « cellent, qui vas vers la terre d'éternité, tu as été « enlevé violemment ! O toi qui avais beaucoup de « gens, te voici dans la terre qui aime la solitude ! Toi « qui aimais à ouvrir tes jambes pour marcher, en- « chaîné, lié, emmaillotté ! Toi qui avais beaucoup de « fines étoffes, et qui aimais la parure, couché dans « le vêtement d'hier ! Celle qui te pleure est devenue « comme privée de mère ; le sein voilé, elle a fait « lamentation pour son deuil, elle se roule autour « de la couche funèbre [1] ! » Indifférent au milieu de

[1] 
Les « répondantes » ( ) sont ici les pleureuses qui « répondent » par leur complainte à la complainte de la femme et jouent le rôle du chœur antique.

ces plaintes passionnées, le prêtre offre l'encens et la libation avec la phrase consacrée : « A ton double,

me paraît être, sous cette forme, un mot nouveau. Le sens en est évident par le contexte. — La formule renferme ce mot , que je n'avais pas compris dans mon mémoire sur l'*Inscription d'Abydos*, p. 8, note 1, et que M. Brugsch (*Dict. hiér.*, p. 1148, cf. p. 1060) a excellemment traduit « tel » : « Poussez vos lamentations sans cesse, *telle la hauteur* », c'est-à-dire aussi haut que vous pouvez les pousser. — est, comme je l'ai expliqué plus haut (p. 167), une simple variante capricieuse de . — Le texte de Wilkinson porte , que j'ai corrigé en (cf. *Mélanges d'archéologie*, t. III, p. 158, note 7). — J'ai corrigé deux fois en dans « Ta pleureuse est faite (, avec explétif) sans mère d'elle », et dans , au lieu de de Wilkinson. — , que nous avons déjà rencontré (p. 121) dans le sens de « tapis, étoffe », paraît être ici le verbe dont Brugsch cite un exemple d'après le décret de Canope (l. 34) : ᾄδειν δ' εἰς αὐτὴν . . . τούς τε ᾠδοὺς ἄνδρας καὶ τὰς γυναῖκας (l. 68), où le sens est douteux. Ici la lacune après ne permet pas de rétablir le sens d'une manière certaine. Toutefois, comme la pleureuse spéciale à laquelle on fait allusion ici est Miritrî, femme du mort, j'ai été amené, en étudiant la représentation, à compléter le passage mutilé. Miritrî a, en effet, le sein couvert d'un vêtement, tandis qu'elle embrasse la momie de son mari. — Le texte porte : le mot est ϩΗΒΙ, *luctus*. — Le dernier membre de phrase signifie mot à mot : « elle donne son tourner le lit ». J'ai vu là une allusion aux gestes funéraires que l'étiquette commandait à la femme de faire autour de la momie, ou du lit funèbre sur lequel était couchée la momie de son mari. Le sens n'est pas certain.

Osiris, chef scribe d'Ammon, Nofrihotpou, dont la voix est juste auprès du dieu grand ! »

Les autres représentations de la même scène que je connais jusqu'à présent n'offrent aucun texte qu'on puisse comparer pour l'étendue et la valeur littéraire aux textes de Nofrihotpou. Dans le tombeau de Roï, la partie de la muraille qui était probablement consacrée aux plaintes de la femme est détruite[1], et ailleurs je n'ai guère constaté que la répétition de phrases déjà connues. Dans le tombeau d'Amenemapt, tandis que le fils offre le parfum à la momie et que la femme se désole, les pleureuses chantent : « Lamentation, lamentation, lamentation pour le louable, le grand chef. Lamentation ! Le prophète, chef de ceux qui ont chanté Ammon, ô cercueil ! après qu'il a accompli la vie de tout juste, ayant duré quatre-vingt-huit ans à contempler Ammon, voici pourtant qu'il se couche, bien qu'il ait suivi Ammon sain et sauf, bien qu'il ait suivi le royal double de son maître sain et sauf[2] ! O cercueil ! Ne te tais pas, cercueil ! O mémorable, ô excellent[3] ! Il se couche l'Osiris, prophète d'Ammon,

[1] Champollion, *Monuments*, pl. CLXXVIII : Rosellini, *Mon. civ.*, pl. CXXIX, 1.

[2] Litt. : « Lamentation ! Le prophète, chef de ceux qui ont chanté Ammon, ô cercueil, étant il a fait durée de tout juste, étant durée de lui quatre-vingt-huit ans, à voir Ammon, cependant il se couche, étant il a suivi Ammon sain et sauf, étant il a suivi le *ka* royal de son maître, sain et sauf. » Sur , voir *Zeitschrift*, 1876, p. 106, l'article de Goodwin.

[3] Litt. : « O cercueil ! Point se taire le cercueil ! », etc.

Amenemapt[1] ! » C'est encore une formule banale, mais qui diffère des précédentes par la structure. Elle se compose d'une série d'exclamations entre lesquelles on intercale certaines particularités de la vie du défunt, ses titres, son âge, sa dévotion aux dieux. Elle se termine par une invocation au cercueil dont le sens ne devient clair que si l'on se rappelle les idées courantes à l'époque sur la condition des morts. Le cercueil porte le nom du mort et en rappelle « la bonne mémoire » aux générations suivantes : de là cette prière « Ne te tais pas, cercueil ! » Elle avait sa valeur pleine pour les morts pauvres qui n'avaient ni syringe, ni chapelle, ni stèle propres, et dont le nom n'était préservé que par l'inscription tracée sur le cartonnage. La formule, bien qu'ayant été relevée dans le tombeau d'un riche, était donc de celles qui devaient retentir le plus souvent aux funérailles des gens de basse condition.

[1] Rosellini, *Mon. civ.*, pl. CXXVII, 1. (corr. au lieu de) (corr. au lieu de). La principale difficulté du texte consiste dans la suppression des déterminatifs , et .

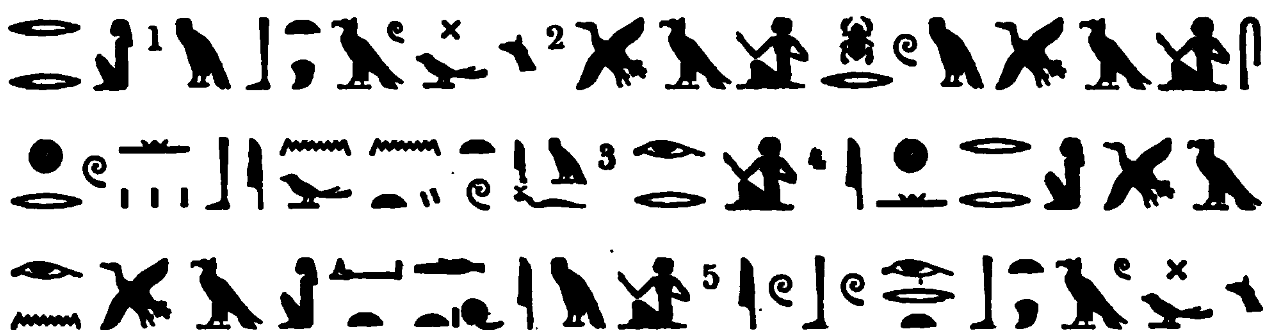
Pour trouver quelque morceau qui sorte du commun, ce n'est plus aux peintures, mais aux textes écrits sur papyrus qu'il faut nous adresser. Le manuscrit I 371 de Leyde renferme une sorte d'adjuration qu'un mari adresse à sa femme pour lui reprocher d'être morte. Le texte, publié par M. Leemans[1], couvre deux grandes pages. L'écriture, très cursive, est parfois difficile à lire, surtout vers la fin : le scribe, manquant de place, a serré les lignes de plus en plus. Quelques passages sont à peu près indéchiffrables dans le fac-similé, au commencement de la seconde page. M. Wilbour, qui a examiné minutieusement l'original, a bien voulu me céder la copie qu'il en avait faite : grâce à son obligeance, je puis rétablir presque à coup sûr des phrases que j'avais presque désespéré de jamais lire.

AU KHOU ÉCLAIRÉ[2] DE LA DAME ONKHARI !

« Que t'ai-je donc fait de criminel que j'en sois ar-

[1] Leemans, *Monuments égyptiens du musée d'antiquités des Pays-Bas à Leyde*, 2e partie, pl. CLXXXIII-CLXXXIV.

[2] Le d'une personne est le *khou* de cette personne, *instruit* ( ) de tout ce qu'il lui est utile de savoir dans l'autre monde. Le *khou* était la partie lumineuse de l'être humain qui passait au ciel inférieur, tandis que le *double* ( ) demeurait dans la tombe.



rivé à la condition fâcheuse où je me trouve? Que t'ai-je donc fait qui soit cause que tu aides à m'attaquer, si aucun crime n'a été commis contre toi? De-

[1] Le texte porte derrière , c'est-à-dire le pronom de la deuxième personne du féminin, *I, E*. La comparaison avec les membres de phrase suivants, me paraît rendre nécessaire la correction , au lieu de . La forme graphique de et explique l'erreur du scribe égyptien.

[2] , déterminatif incertain qui commence à paraître vers cette époque.

[3] me paraît renfermer virtuellement un pronom de la première personne; serait la forme correcte des époques antérieures, mais nous sommes au temps où tombe derrière les auxiliaires, les articles et les suffixes tels que , , etc. (cf. plus haut, p. 167 et 368, et *Zeitschrift*, 1879, p. 52, note 1). , pour , représente ce qu'est le temps copte ⲚⲦⲀ au temps copte ⲈⲦⲀⲒ. — Le mot à mot de la phrase donne : « Mon devenir en ma position mauvaise que [je] suis en elle. »

[4] On pourrait transcrire , l'hiératique pour et étant identique dans ce manuscrit; mais les monuments hiéroglyphiques de la xx[e] dynastie donnent la forme de préférence à la forme .

[5] signifie « *donner main*, aider, secourir » (Brugsch, *Dict.*



puis que je suis devenu mari jusqu'à ce jour, qu'ai-je fait contre toi que je doive cacher? Que ferai-je quand il me faudra déposer sur ce que je t'ai fait, que je comparaîtrai avec toi devant le tribunal, en paroles de ma bouche [adressées] au cycle des dieux de l'Occident, et qu'on te jugera d'après cet écrit,

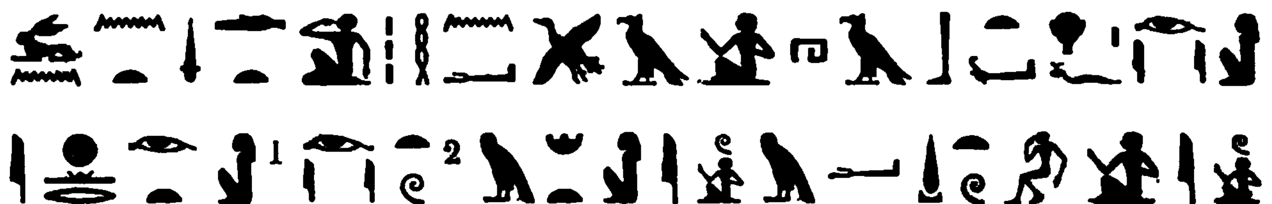
hiér., p. 1615). Le contexte me paraît exiger que l'on traduise ici : « Je t'ai fait quoi, le faire de ton *donner main* sur moi », c'est-à-dire « que tu serves d'auxiliaire contre moi » à ceux qui me tourmentent et dont je me plains.

[1] C'est le copte ⲡϩⲟⲟⲩ, ⲡⲟⲟⲩ, T., ⲫⲟⲟⲩ, M., *hodie*, ⲉⲡⲟⲟⲩ, T., *ad hunc diem*.

[2] Litt. : « le *je fais-cachette*. »

[3] Voici, je crois, le premier exemple de joint à du futur : « Que ferai-je? »

[4] Sur ce sens de , voir Chabas, *Mélanges égyptologiques*, 3e série, t. II, p. 31. — , pris absolument, est fréquent dans ce texte. Nous en verrons de nombreux exemples. En voici un emprunté au *Papyrus d'Orbiney* (pl. XI, l. 6-7) :

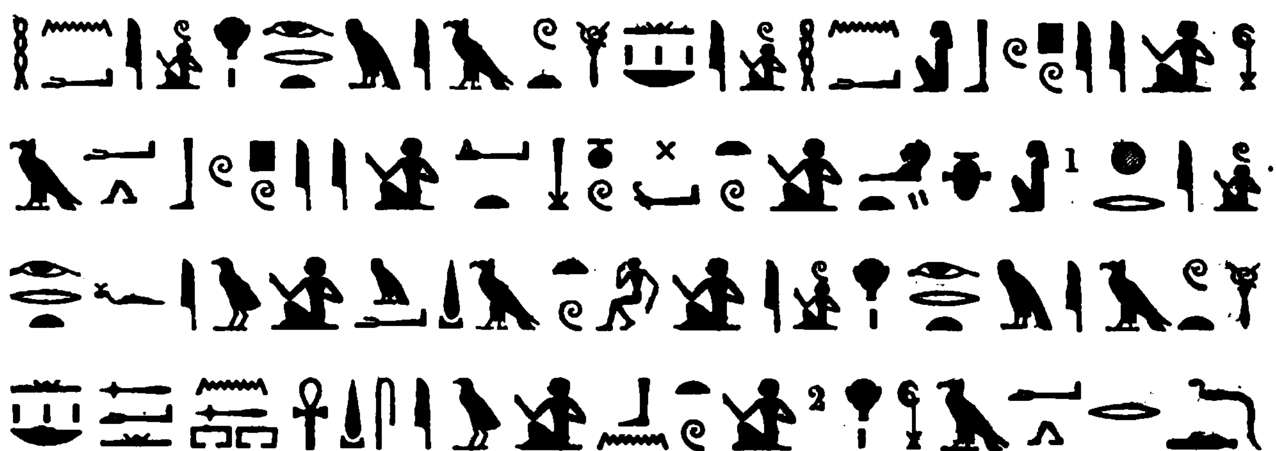


qui est [composé] de paroles renfermant ma plainte au sujet de ce que tu as fait, que feras-tu? Tu es devenue ma femme, j'étais jeune, j'ai été avec [toi].

« Et le messager qui ira à la vallée de l'Acacia qu'aillent des gens nombreux avec [lui] pour amener la femme. » De même, est fréquent sans régime : (Mariette, *Abydos*, t. I, pl. XIX, *e*, l. 17). Le mot à mot est donc : « Je me pose avec en présence, par paroles de ma bouche à la neuvaine des dieux d'Occident! »

[1] Cet emploi syntactique de est rare jusqu'à présent. J'en ai pourtant recueilli quelques exemples, ainsi que des autres pronoms des personnes : (*Papyrus Ebers*, pl. I, l. 7-8) « Je défends *celui-là* (litt. : « *lui* ») de ses ennemis, dont Thot est le guide (litt. : « le guide de lui, c'est Thot »). » (Mariette, *Abydos*, t. I, pl. V, l. 11-12) « Les années des deux Horus en roi *de ce que* (litt. : « de *eux*) tu m'as assigné sur terre. » Voir un exemple douteux de « deuil, plainte », p. 368. Le mot à mot donne : « On jugera toi avec cet écrit-ci qui est (litt. : « le étant ») paroles avec ma plainte sur cela que (litt. : « *lui, cela* ») tu as fait. »

[2] est ici l'équivalent de la seconde personne, , , , . Brugsch (*Gram. hiér.*, p. 13) a déjà remarqué ce fait pour la deuxième personne du masculin singulier. Les exemples de cette personne sont, en effet, les plus nombreux : (*Stèle*



Je fus promu à toute sorte de dignités, j'ai été avec [toi], je ne [t']ai pas laissée, je n'ai point causé de chagrin à ton cœur. Or j'ai fait cela quand j'étais jeune; lorsque j'ai été promu à toute grande dignité de Pharaon v. s. f., je ne t'ai point laissée, disant :

des mineurs d'or, l. 22-23) « parce que tous les dieux, tes pères, *t'*aiment plus que tout roi qui a été depuis Râ. » (*Todtenbuch*, ch. XLIII, l. 3) « Je t'ai protégé du souffle de ma bouche », etc. J'ai déjà relevé ailleurs (p. 372, note 3) la forme de la première personne; je compte citer autre part des exemples de la troisième. Ceux que je donne ici suffisent à justifier ma traduction.

1 est une forme du mot du *Papyrus d'Orbiney* (pl. XVI, l. 5), et se retrouve dans le même texte (pl. VIII, l. 1) : « Et son frère aîné affligea son propre cœur beaucoup, beaucoup. » Brugsch (*Dict. hiér.*, p. 1398) a transcrit le premier signe : c'est sans doute une distraction, le premier signe de ce verbe étant identique au premier signe du mot « frère », dont l'orthographe est constante.

2 est toujours écrit dans ce texte au moyen d'une ligature assez difficile à lire. est analogue au cité par M. de Rougé (*Chrestomathie*, 3e fascicule, p. 123).



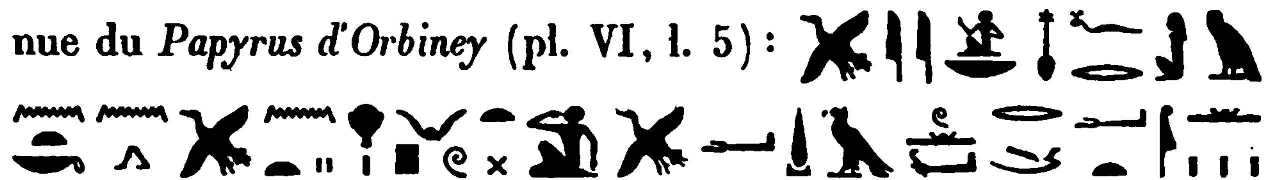
« Que ceci te soit commun avec moi ! » Et comme tout le monde qui venait me voyait devant toi, tu ne recevais point ceux que tu ne connaissais pas, car j'agissais selon ta volonté. Or voici, tu n'as point satisfait mon cœur, et je plaiderai avec toi, et l'on verra le faux du vrai. Or voici, j'instruisais les capitaines

[1] Litt. : « Devienne ceci avec [toi] près de moi. » a ici le même sens que dans la formule des stèles : « la force sur la terre *auprès* de Siv ( ), la puissance au ciel *auprès* de Râ ( ), » etc.

[2] Les signes qui suivent ne sont pas d'une lecture certaine. Le sens semble exiger la traduction que je donne sans pouvoir la justifier. « Étant *tout œil* (c'est-à-dire : « tout le monde ») venait à moi en présence de toi, point tu ne recevais lui = ils ignorent toi ( ), à savoir, j'agissais à ton cœur. »

[3] Ici encore la lecture n'est pas assurée : « Tu n'as pas fait heureux mon cœur. »

[4] Les débris de signes encore subsistants nous obligent à rétablir ce mot, dont la restitution nous ramène d'ailleurs à la phrase connue du *Papyrus d'Orbiney* (pl. VI, l. 5) :



« O mon bon maître, c'est toi qui juges le faux du vrai ! »



de l'infanterie de Pharaon v. s. f. et de sa cavalerie; et moi, quand ils venaient pour se prosterner sur le ventre devant toi, s'il y avait dans ce qu'ils apportaient quelque chose de bon, je le posais devant [toi], je ne cachais rien pour moi, ... je ne me comportais pas à ton égard d'une manière blessante en quoi que je te fisse, à la façon d'un maître; on ne m'a jamais trouvé agissant brutalement à

[1] La construction est un peu embarrassée. Les formes temporelles sont séparées de leur verbe par deux membres de phrase : « *Je fus*, — ils venaient pour se coucher sur leurs ventres à toi, étant dans leurs apports toute chose bonne, — *posant* cela devant toi. »

[2] Le mot ou , qui termine la première page, n'est pas certain. Les premiers mots de la deuxième page ne sont lisibles ni dans le fac-similé ni dans la copie de M. Wilbour.

[3] Toute cette portion, illisible dans le manuscrit, est restituée d'après la copie de M. Wilbour. « Je n'ai pas été donné à toi pour rendre malade en tout ce que j'ai fait, à la façon d'un maître. »

[4] Le mot, peu lisible en cet endroit, se retrouve intact quelques



ton égard à la façon d'un paysan qui entre dans la maison d'autrui. Je ne me suis soustrait à rien de ce que tu me faisais. Quand on me mit en la place où je suis, et que je ne pus plus sortir au dehors selon

lignes plus bas. Il est nouveau pour moi, mais le contexte semble indiquer le sens «brutal, grossier, mal appris» : «Point n'ai été trouvé à faire *grossièreté* à ton égard» et «Moi, je n'ai pas été fait en *grossier* à ton égard.» Peut-être la locution copte ϫⲓϩⲣⲁ, T., *cavillari, verbis. contendere, ludere, jocari,* que Peyron rattache à ϫⲓ ϩⲣⲁ, *elevare vocem,* est-elle un simple dérivé de .

[1] Litt. : «Je ne fis pas prendre à moi mon prendre ce que tu faisais à moi.» Sens douteux.

[2] L'original porte , et, plus bas, l. 8, , qui est évidemment le même groupe. Je ne vois d'autre lecture possible que . La ligature de et de , en hiératique , devient , et , selon les époques, et a pu donner parfaitement , qui est le démotique , avec la barre, .

[3] Litt. : «Je devins je ne savais plus sortir au dehors en mon habitude.» Dans le *Papyrus d'Orbiney* (pl. IV, l. 9), on trouve cette dernière expression : «Elle ne lui versa pas de l'eau sur les mains selon l'ha-



mon habitude, et que j'en vins à jouer le rôle d'un reclus, et que mon huile, aussi mon pain, aussi mes vêtements, on me les apportait, je ne mis pas en un autre endroit, disant : « Que deviendrait la femme ? » Et je ne me montrai jamais brutal à ton égard, et

bitude qu'il en avait. » J'avais cru que le scribe avait passé (*Le Conte des deux frères*, p. 5, note 3), qui est d'ordinaire exprimé dans le papyrus d'Orbiney : l'exemple de notre papyrus prouve que le passage est parfaitement correct.

[1] Litt. : « Je devins à faire mon faire celui qui est comme il est enfermé. »

[2] La copie de M. Wilbour m'a fourni différents mots, illisibles dans le fac-similé. , entre et , est déjà la forme copte ⲡⲁ, *meus*, pour ⲡⲁ[ⲓ]. Cf. *Zeitschrift*, 1877, p. 146, note 61.

[3] Il me semble, en comparant le fac-similé à la copie de M. Wilbour, reconnaître ici les débris du mot , tel qu'il est écrit quand et hiératiques forment ligature.

[4] , passé d'abord par le scribe, a été inséré par lui entre les lignes.



vois, tu ne reconnaissais pas le bien que je te faisais, et je te ... pour faire ... en ce que tu faisais. Et quand tu tombas malade de la maladie que tu fis, je fus au chef des médecins, et il ordonna les remèdes, et il fit ce que tu lui dis de faire. Et quand je m'en allai avec Pharaon v. s. f., pour aller au midi, comme j'étais habitué à me trouver avec toi, tandis que je fis mon séjour de huit mois, je ne mangeai, ni ne bus comme un homme ordinaire. Et quand je regagnai Memphis, je demandai congé à

[1] Ici encore un mot que je ne puis déchiffrer m'empêche de comprendre le sens de la phrase.

[2] , passé d'abord par le scribe, a été ensuite inséré entre les lignes.

[3] Le signe est mutilé, par conséquent incertain.



Pharaon v. s. f., je fis ce qui était convenable pour toi, et je te pleurai beaucoup avec mes gens en face de ma chambre; je donnai des étoffes et des bandelettes pour ton ensevelissement, et je fis fabriquer [à cet effet] beaucoup de linge, et je ne laissai point bonne offrande que je ne te fisse faire. Et voici, j'ai passé trois années [de deuil] sans entrer à la maison, sans faire faire ce qui était convenable, et vois, on a

[1] Je ne réponds pas du sens de en cet endroit. J'ai traduit comme s'il y avait le déterminatif «j'implorai avec le Pharaon, v. s. f.».

[2] Cette phrase-ci montre que la femme est morte; mais, selon l'habitude égyptienne, l'idée de mort n'est pas exprimée directement.

[3] Passage douteux: la copie de M. Wilbour semble donner

[4] Litt.: «J'ai été, point offrande bonne, point faire faire elle à toi.»

[5] Un ou deux mots illisibles. J'ai traduit conjecturalement «deuil.»



agi ainsi parce que c'était pour toi! Et vois, je ne sais plus distinguer le bien du mal, et l'on te jugera avec [cet écrit], et vois, tant que les lamentations ont duré à la maison, [je] ne suis pas entré vers Pharaon v. s. f. . . . . . »

[1] Le mot est de lecture incertaine. Si j'ai bien lu, nous avons ici la même locution que plus haut, à la ligne 6 de la deuxième page du papyrus (cf. p. 379). Peut-être un mot est-il passé derrière ; sinon, la locution pourrait signifier « comme forme, conforme » : « J'ai été, point je ne suis entré à la maison, j'ai été point usage de faire faire cela qui *conforme.* »

[2] Je ne vois pas moyen de lire autrement que je n'ai fait. Le mot à mot donne : « Fait cela parce qu'elles (ces choses-là) pour toi-même. » La construction renferme un de ces brusques changements de pronoms, , qui sont familiers à l'égyptien.

[3] Peut-être faut-il lire . Avec pour déterminatif, ce serait une forme de , , dont la variante « se lamenter » se trouve au *Rituel de l'embaumement* (*Mémoire sur quelques papyrus du Louvre*, p. 40).

[4] est incertain; viennent ensuite quelques signes illisibles qui terminent le manuscrit. Dans ces dernières lignes, le scribe, pressé d'en finir, et sentant l'espace lui manquer, a coupé très brièvement ses phrases : toutes les idées sont exprimées en deux

Le texte, à en juger par l'écriture, est de la fin de la xxe dynastie. S'il renferme une nénie, ce n'est pas une nénie du genre de celle que nous trouvons dans le tombeau de Nofrihotpou, par exemple : c'est une sorte d'oraison funèbre dans laquelle le mari prenant le ton accusateur reproche à sa femme de l'avoir quitté. La plupart des *voceri* que l'on prononce aux funérailles, chez les peuples qui ont conservé l'usage des *voceri*, renferment des tournures analogues. On dit des injures au mort, on énumère les biens qu'il possédait, les services qu'on lui a rendus, on parle de l'affection qu'on avait pour lui et de l'ingratitude dont il a fait preuve en quittant les siens. L'Égyptien qui a écrit le morceau du papyrus I 371 de Leyde aurait attendu trois ans au moins avant de donner à l'expression de sa douleur la forme qui nous a été conservée. Ce serait donc une composition de rhétorique inspirée, si l'on veut, par un chagrin sincère, mais développée de sang-froid. De là, les difficultés de langage qu'elle renferme : le mari en était arrivé à ce point où l'on commence à ne pouvoir plus souffrir qu'en belles phrases. Peut-être profita-t-il d'une des visites qu'il faisait au tombeau à l'époque des fêtes canoniques pour réciter ce morceau d'éloquence funèbre à l'esprit de sa femme. Le papyrus sur lequel il l'avait écrit fut trouvé attaché à une statuette en bois re-

ou trois mots réunis par [hieroglyphs], qui équivaut à l'*alors* dont les gens peu habitués à parler ou à écrire sèment chez nous toutes leurs narrations.

présentant « la chanteuse d'Ammon, Kena... » en costume de cérémonie[1]. Le nom que porte le papyrus est différent. La statue devait donc provenir d'un tombeau antérieur dont le mobilier, volé par une bande de brigands qui exploitait la métropole, avait été revendu au détail à des acquéreurs d'occasion et servait à de nouvelles funérailles. Elle était censée représenter le portrait de la femme[2] qu'il avait tant aimée pendant la vie et qu'il poursuivait encore, morte, de son affection.

Cette hypothèse ne peut guère tenir devant un examen approfondi du texte même. Le ton général du morceau n'est pas celui de la douleur, mais plutôt celui de la colère et de l'accusation. Le mari ne se lamente pas sur l'abandon où l'a laissé sa femme. Il se plaint « de la condition misérable à laquelle il est réduit, » trois ans au moins après être devenu veuf. S'il raconte les incidents de la vie commune, c'est pour montrer la délicatesse de sa conduite et pour y opposer l'ingratitude qui a répondu à ses soins. Il ne dit pas bien clairement quelle est la nature des maux dont il souffre. Peut-être imaginait-il qu'elle revenait le tourmenter sous forme de spectre; peut-être était-il atteint de maladies et accablé d'infortunes, qu'il attribuait à la malignité de la morte. On se rappelle ces actions curieuses qu'intentaient contre des revenants les Islandais du moyen âge. Leur législation mettait en mouvement tout son cor-

[1] Chabas, *Notices sommaires des papyrus égyptiens*, etc., p. 19.
[2] Leemans, *Monuments*, 1re partie, pl. XXIV.

tège d'huissiers et tout son attirail d'instruments pour décréter d'accusation, juger, condamner des morts qui s'obstinaient à hanter la maison où ils avaient vécu. Le récit des causes subsiste et témoigne de la gravité qui présidait à ces étranges procédures. Le Papyrus de Leyde, sans émaner d'une source officielle, me paraît avoir un caractère juridique et se rapporter à quelque affaire de ce genre. Un mari s'adressant « à l'âme instruite » de sa femme, la somme de suspendre des persécutions que rien ne justifie, sous peine d'avoir à répondre de sa conduite devant le jury infernal. Au cas où la morte ne tiendrait aucun compte de cet avis préalable, la cause sera évoquée plus tard au tribunal des dieux de l'Occident et plaidée : le papyrus servira de pièce à conviction, et alors « on verra le vrai du faux ! » Pour envoyer la sommation à son adresse, le mari avait pris l'un des moyens employés par les Égyptiens à transmettre les nouvelles des vivants dans l'autre monde. Il l'avait lue sans doute dans le tombeau, puis attachée à une statue représentant la femme : la femme ne pouvait manquer de recevoir ainsi l'adjuration, comme elle recevait sa part des repas funéraires ou la vertu des prières qui assuraient la félicité de sa vie d'outre-tombe.

IV.

La momie, après avoir été pressée une dernière fois entre les bras des siens, était emportée dans le tombeau, où les hommes de la famille, dirigés par

quelques prêtres, exécutaient sur elle les cérémonies décrites au *Rituel de l'ensevelissement*. Cette prise de possession du mort par la tombe est représentée dans les peintures d'une manière assez saisissante : quelquefois, le signe de l'Occident 𓋀, placé sur les premières marches de l'escalier qui s'enfonce dans la montagne et muni de deux bras[1], quelquefois la déesse Hathor, dame de l'Occident[2], ou Anubis à tête de chacal, saisit la momie[3]. Le seuil franchi, la condition du défunt change. Jusqu'alors il était dans le monde et devait se soumettre aux conditions de l'existence terrestre : la mort l'avait fait momie, et momie, il devait subsister sur cette terre, momie on le représentait dans toutes les scènes qui précédaient son entrée au tombeau. Mais à peine introduit dans son nouveau domaine et, par suite, dans un monde nouveau, il change d'allures et de formes. Le prêtre, par une opération symbolique exécutée au moyen du 𓌻 *nou*, lui avait ouvert les jambes, les yeux, la bouche, en un mot, l'avait remis dans les conditions d'une vie nouvelle. Mort en ce monde, il redevenait vivant dans l'autre, marchait, remuait, parlait : les peintures le représentent désormais « sous la forme qu'il avait en cette terre, » vêtu de l'habit civil et exécutant librement toutes les fonctions nécessaires à la vie.

[1] Rosellini, *Mon. civ.*, pl. CXXXII, 1.
[2] *Id. ibid.*, pl. CXXXII, 2.
[3] Wilkinson, *Manners and Customs*, 3e éd., t. III, pl. LXVIII; Rosellini, *Mon. civ.*, pl. CXXIX, 1.

La disparition du mort était accompagnée ou précédée d'un sacrifice et d'un banquet funéraire. Le sacrifice est représenté en grand détail dans chaque tombe de l'ancien et du nouvel empire. Je n'ai pas l'intention de le décrire ici : il fera l'objet d'un autre mémoire. Les animaux sacrifiés, joints aux offrandes de toute espèce qu'on avait apportées avec le convoi, servaient à la préparation du banquet. Une seule tombe thébaine, celle de Ramsès III, nous montre les cuisiniers à l'œuvre [1], plusieurs nous font connaître l'aspect du repas [2], aucune ne nous apprend d'une manière formelle s'il était servi dans l'enceinte même du tombeau, ou si l'on attendait que tout le cortège fût rentré dans la maison funéraire. La disposition de certains hypogées thébains permettrait à la rigueur de croire qu'on servait les invités dans la petite cour ou sur la plate-forme qui précédait

[1] Champollion, *Monuments*, texte, t. I, p. 406 ; Rosellini, *Mon. civ.*, pl. LXXXV-LXXXVI ; Wilkinson, *Manners and Customs*, 3e éd., t. II, p. 32 et 34.

[2] Champollion, *Monuments*, texte, t. I, p. 548 ; Rosellini, *Mon. civ.*, pl. LXXIX ; Wilkinson, *Manners and Customs*, 3e éd., t. II, p. 37 et 39. Il existe de la scène représentée à la page 37 de Wilkinson, et conservée au British Museum, une photographie dont j'ai pu me procurer un exemplaire, et qui donne la légende au complet : « . . . Phtah ; Siv a fait fleurir ses perfections en tout sein, et Phtah a fait tout cela de ses deux mains, pour faire déborder son cœur ; les bassins sont remplis d'eau nouvelle, la

l'entrée de la syringe proprement dite[1]. De toute manière, le défunt assistait à ce repas, le dernier qu'il partageât avec ses parents en ce monde, le premier qu'il donnât avec les provisions des dieux[2]. Tandis que tous les convives, visibles ou invisibles, étaient occupés à manger, des danseuses et des baladins faisaient leurs exercices, des musiciens chantaient et jouaient de divers instruments. Les chanteuses tantôt s'adressaient directement au mort, tantôt prenaient à parti les vivants : Fais un jour heureux[3], disaient-elles, la vie n'a qu'un moment. « A vos doubles ! Faites un jour heureux ! Quand vous entrerez dans vos syringes, vous y reposerez éternellement, tout le long de chaque jour[4] ! »

Le plus souvent les chants sont courts[5]. Au tom-

terre regorge de son amour. » C'est le fragment d'un chant qu'exécutent les harpistes et les danseuses. »

[1] Rhind, *Thebes, its tombs and their tenants*, p. 42-44.

[2] Voir dans Rosellini (*Mon. civ.*, pl. CXXXV) la scène où le mort, représenté momie jusqu'à la porte du tombeau, puis vivant dès qu'il est dans le tombeau, fait l'offrande du ou repas funèbre.

[3]

[4] (Rosellini, *Monumenti civ.*, pl. XCVI, 4, où le texte est incorrect). L'original est au Louvre.

[5] Voir dans Rosellini (*Mon. civ.*, pl. XCIV-XCVI) quelques-uns de ces chants, trop mutilés pour que j'en essaye la traduction. Osburn (*Ancient Egypt; Her Testimony to the Truth of the Bible*, 1846, p. 239) a donné une traduction du texte 1, XCIV de Rosellini.

beau de Nofrihotpou, ils sont très développés[1]. Nofrihotpou est représenté assis devant la table, avec sa femme à son côté. Sur un des tableaux, ses filles et un harpiste, sur l'autre un harpiste seul, lui récitent de longs hymnes. Ces deux harpistes ont été représentés souvent dans les tombeaux égyptiens[2], mais les paroles qu'ils prononcent sont rarement reproduites. La mauvaise fortune a voulu que les textes du tombeau de Nofrihotpou aient été fort mutilés. Du chant d'une des filles, il ne reste que quelques paroles intraduisibles[3]. Celui de l'autre fille Tentâr n'est guère mieux conservé: « O prophète, dit-elle, tu as été [toujours le favori de ton dieu! C'est lui qui] t'a protégé, depuis que tu sortis du ventre jusqu'à la vieillesse; c'est lui, certes, qui décrète que tu aies le salut, et une sépulture sous son autorité[4], que tu suives son double à toute heure du jour[5], [il] t'[a

[1] Ils sont reproduits dans Dümichen (*Hist. Ins.*, t. II, pl. XL-XL *a*).

[2] Les plus connus sont ceux du tombeau de Ramsès III, signalés pour la première fois, au siècle dernier, par Bruce, et nommés, pour ce motif, *les harpistes de Bruce*. Ils ont été souvent reproduits depuis, par Champollion (*Monuments*, pl. CCLXI), par Rosellini (*Mon. civ.*, pl. XCVI), etc.

[3] Dümichen, *Hist. Ins.*, t. II, pl. XL *a*, l. 1-2.

[4] *Id. ibid.*, l. 3-4 : [hieroglyphs], etc.

[5] Les Égyptiens partageaient d'ordinaire le jour en trois [hieroglyphs]

servi] de gouvernail vers le lieu où tu es; il t'a donné au vent de terre (?)! C'est le prophète d'Ammon, Nofrihotpou, qui est en paix[1]!»

Le chant du harpiste est mieux conservé. Il est pourtant, lui aussi, entrecoupé de lacunes qui en rendent l'intelligence difficile et la traduction incertaine. «O formes[2] sages, ô cycles des dieux qui écoutez et qui louez[3] le prêtre Nofrihotpou, lorsqu'il accourt prendre place parmi les formes, rendu sage comme un dieu vivant à toujours, rendu grand comme un prince[4], et vous qui vous produirez dans la mémoire de la postérité[5], quand vous viendrez

(cf. *Le conte du prince prédestiné*, p. 30, note 2), parmi lesquels ils distinguaient le matin et le soir ( ). Faire une action en , c'est la faire à toute heure du jour; la faire en , c'est la faire matin et soir.

[1] Dümichen, *Hist. Ins.*, t. II, pl. XL *a*, l. 3-7.

[2] est traduit ordinairement «momies». Ce sont les εἴδωλα qui subsistent de l'homme après la mort, et qui tantôt servent de corps à ses différentes âmes, tantôt sont considérés comme étant l'âme elle-même. Litt.: «ô toutes formes sages.» Sur le sens de *sages*, voir p. 371, note 2.

[3] L. 9-10, lire : , etc.

[4] L. 10, je restitue : , mais avec doute. serait le verbe sans déterminatif, comme dans un certain nombre des exemples cités par Brugsch (*Dict. hiér.*, p. 649-651), litt.: «en son *envahir* les formes.»

[5] L. 10-11 : . L'exclamation est à la troisième personne: «Ils deviennent dans la mémoire de par après.»

pour lire ces chants[1] qui sont dans les syringes, d'un bout à l'autre[2], et que vous direz : « La grandeur « de dessus terre, qu'est-ce ? L'anéantissement du « tombeau, pourquoi[3] ? » — c'est être fait à l'image de celui qui est l'Éternité, le juste qui ne trompe pas[4] et qui a horreur des troubles[5], celui qu'on ne

[1] L. 11, restituer : [(?)] « à venir pour lecture (?) de ces chants », d'après la formule de la stèle C 26 du Louvre.

[2] , litt. : « limites d'eux. » (Cf. Brugsch, *Dict. hiér.*, p. 1557.)

[3] L. 11-12 : . Les apostrophes de ce genre ne sont pas rares dans les textes. En voici une fort curieuse et peu connue. Il s'agit des obélisques de la reine Hatshopou : (Prisse d'Avennes, *Monuments*, pl. XVIII, Nord, l. 1-2) « Ceux qui verront mes monuments après les années et qui causeront de ce que j'ai fait, gardez-vous de dire : « Je ne sais pas, je ne « sais pas ; pourquoi a-t-on fait ceux-ci, fabriquant une montagne toute « d'or, comme si c'était chose réelle ? » Ici, sert aussi à introduire le discours, et marque l'interrogation ; enfin les premiers termes de l'apostrophe sont à la troisième personne du pluriel.

[4] Le mot , nouveau avec ce déterminatif, me paraît être le copte ϩⲗⲗ, M., ⲉⲣϩⲗⲗ, ⲉⲣϩⲗⲗⲓ, M., ⲣ̄ϩⲗⲗ, T. *decipere.*

[5] Cf. (Dümichen, *Hist. Ins.*, t. II, pl. XL, 24) « Tu es le juste, dont l'abomination est le faux ! »

songe pas à attaquer lorsqu'il entre en cette terre[1], et contre qui personne ne se rebelle, en qui reposent toutes nos générations[2] depuis le temps où votre race a existé pour la première fois jusqu'au moment où elle est devenue multitude de multitudes, allant tous ensemble[3], car au lieu de demeurer en la terre d'Égypte, il n'y en a pas un qui n'en soit sorti, et tous, quand ils sont sur cette terre, au moment qu'ils s'éveillent [à la vie], il leur est dit[4] : « Va, « prospère sain et sauf, afin d'atteindre à la tombe[5],

[1] L. 12-13 : (?) . Sens douteux : la présence du pronom et l'absence de particule devant semblent bien marquer qu'il s'agit d'un verbe actif.

[2] Je ne connais point par ailleurs le mot . Je le considère, jusqu'à nouvel ordre, comme étant le simple de et comme signifiant « générations ».

[3] L. 13-14 : [ ] . Litt. : « depuis le temps du premier être jusqu'à votre devenir centaine de mille de centaines de mille allant tous. »

[4] L. 14 : [ ] [ ] « Est, de s'attacher dans la terre de Méri, point un qui ne soit sorti ; est, la quantité d'eux sur terre, cette fois de s'éveiller, est dit : « Va, » etc. M. Lepage-Renouf, le premier, a signalé la valeur de la locution « leur quantité » (*Zeitschrift*, 1877, p. 109-110). est une variante de l'orthographe , comme de l'orthographe . Le sens réel de la locution « s'éveiller » est incertain.

[5] .

« frappant les mains en cadence [1], songeant toujours « en ton cœur au jour qu'on doit se coucher sur le « lit funéraire, te réjouissant au fond du cœur de « préparer la sépulture [2] ! » Tel celui qui se sent assuré(?) parce que ni brave ni lâche non plus ne peut fondre sur lui, tandis qu'il va et vient dans la durée de sa vie, jusqu'au moment d'aborder ensuite à la rive, ô prêtre, telle est la prospérité dont tu jouis, t'unissant aux maîtres de l'éternité [3]. Ton nom est stable à jamais. Ton dieu [4], que tu as suivi pendant que tu existais, te glorifie [5] dans la tombe.

[1] L. 15 : « les deux mains en chant, » battant des mains pour marquer la mesure, comme les gens qui assistent à une danse ou à un concert.

[2] L. 15 : . Cf. ce qui a été dit plus haut (p. 140, note 3) sur le soin que prenaient les Égyptiens de préparer leurs tombeaux de leur vivant.

[3] (l. 15-17). J'ai suppléé quelques signes, corrigé en , en , en . Je n'ai pas pu combler la lacune initiale. La *rive là* ( ) est la rive occidentale du fleuve où s'élève le tombeau.

[4] L. 17. Corriger , comme à la ligne 19, au lieu de .

[5] . C'est le mot qui signifie à la fois « glorifier » et « ac-

Quand tu entres pour rendre tes devoirs devant les maîtres de l'éternité[1], ils sont prêts à recevoir ton âme, à protéger[2] ta forme, ils lient ton âme sur tes deux mains[3], ils purifient ta grâce[4], ils attribuent des rations perpétuelles à ta forme, ton dieu a [pour toi] des provisions[5], et ils te disent : « Sois en paix, « ô prophète! Celui qui nous a glorifiés, c'est le pro-« phète d'Ammon, Nofrihotpou, né du sage Amon-

complir un cérémonial prescrit ». La phrase veut dire que le dieu de Nofrihotpou, c'est-à-dire Ammon, fait pour le compte de son protégé tout ce qui peut lui assurer un sort heureux dans l'autre monde.

[1] L. 17-18. Restituer : [hiéroglyphes]. Sur le sens « faire le sacrifice, accomplir les cérémonies religieuses » de [hiéroglyphe] pris absolument, voir *Mélanges*, t. III, p. 126, note 8. [hiéroglyphe] « eux » désigne ici les « maîtres de l'éternité » dont il a été question plus haut et qui reparaîtront plus bas.

[2] L. 18 : [hiéroglyphes].

[3] L. 16 : [hiéroglyphes]. Litt. : « Ils *offrent* ton âme sur tes deux mains. » On voit, en effet, dans quelques représentations l'homme portant sur les mains l'un des signes de l'âme.

[4] L. 18 : [hiéroglyphes]. Je ne saisis pas bien le sens du groupe initial : la traduction est conjecturale comme s'il y avait [hiéroglyphes] [Ꝑ]-ⲞⲨⲀⲀⲂ.

[5] L. 18-19 : [hiéroglyphes] me paraît être une variante de [hiéroglyphes] « offrandes, rations funéraires » : il s'agit ici de ces rations journalières de liquides, de viandes, de pains, etc., « prises sur la table du dieu grand, » et que les dieux prélevaient sur les offrandes qu'on leur faisait pour fournir aux morts leurs [hiéroglyphe] ou repas funéraires dans l'autre monde.

« emapt ! [1] » O prêtre, j'entends les louanges qu'on te prodigue chez les maîtres de l'éternité [2]; la parole de ta bouche, elle a fait avancer la barque divine, le dieu jeune accorde....., tu circules autour des murs, suivant ses pas, et l'éclat de son buste s'est dressé là [3]. Hor dans Apt reçoit la purification (?) au jour où on laboure son sein à la fête de Mendès [4]; ta présence auprès des dieux est heureuse [5], on se rappelle ta perfection, parce que toi qui entres dans Héliopolis, connaissant le secret qui s'y trouve, tu es le célébrant Nofrihotpou, cher à Ammon [6]. O prêtre, quand on mène ton âme dans sa demeure [7], quand passe ton convoi funèbre, Anubis te presse de ses mains [8], tes deux sœurs te joignent [9], on te purifie de

[1] L. 19. Restituer : [hiéroglyphes], comme on a, l. 25 : [hiéroglyphes], etc. Sur la valeur de [hiéroglyphe] ici et plus loin, cf. *Zeitschrift*, 1879, p. 49-53.

[2] Litt. : « tes louanges chez les maîtres de l'éternité. »

[3] Lacunes et sens douteux.

[4] L. 21-22 : [hiéroglyphes]. Je n'ai pas réussi à comprendre le détail de la phrase.

[5] Litt. : « Bon ton être avec les dieux. »

[6] L. 22. Restituer [hiéroglyphes], etc.

[7] L. 23 : [hiéroglyphes], litt. : « faire être dans. »

[8] L. 22 : [hiéroglyphes] « Anubis promène ses mains sur toi, » c'est-à-dire, comme on le voit dans les peintures, serre entre ses bras, soit la momie du défunt, soit le dessin représenté vivant.

[9] Isis et Nephthys, qui, prosternées à la tête et au pied du lit

nouveau; on t'attribue des pierres précieuses vraies, des émaux (?) divins en leur forme d'amulette, par les deux mains du dieu *Mat'a*[1], des étoffes fabriquées par Taït[2]. Les enfants d'Hor te protègent[3], les deux pleureuses accroupies pour toi au dehors pleurent et se lamentent en ton nom[4], parce que c'est toi qui, étant sur terre, as glorifié ton maître Ammon. O prêtre Nofrihotpou, ton souvenir est dans Héliopolis, ta momie[5] dans Thèbes, tu ne saurais passer jamais; ton nom ne sera pas détruit, parce qu'en vérité tu es dans Hâ[oïrt][6], parce que tu es celui dont les deux yeux entrent dans la grande salle, l'accompli et le parfait dans ses grandes formes[7], celui

funéraire, pleurent le mort ou l'enveloppent de leurs ailes pour le couver et le ressusciter.

[1] L. 23-24 : , où se trouve un passage que je ne puis restituer d'une manière certaine. J'imagine qu'il s'agit ici d'amulettes en émail analogues à celles qu'on trouve sur les morts, le , par exemple.

[2] La déesse bandelette. Cf. *Mélanges*, t. III, p. 157, note 6, un passage analogue du Papyrus de Berlin n° I et Mariette, *Abydos*, t. III, p. 172, l. 4.

[3] , litt. : « en *amulettes* de toi. »

[4] L. 25 : . C'est la traduction en paroles du tableau souvent représenté, et où l'on voit les deux pleureuses accroupies ou debout sur la barque qui transporte la momie, en dehors du naos, ou bien accroupies à la porte du tombeau.

[5] L. 23 : , mot de sens incertain.

[6] , restitution douteuse.

[7] L. 29-30 : .

qui parcourt les périodes de l'éternité[1], et dont les annales se renouvellent sans cesse, parce que tu es celui qu'on a élevé et rendu bon au point où tu l'es[2], ô louable Nofrihotpou, et parce que ton fils à la voix juste[3] renverse ses ennemis à jamais[4]. »

Sauf au début, le développement est purement mythologique. Le harpiste décrit la mort, l'embaumement, les funérailles, en rappelant après chaque détail de l'action le nom des divinités qu'on supposait l'accomplir. Le chant du second harpiste est d'un ordre plus relevé. C'est une variation sur l'instabilité des choses humaines, terminée par une exhortation à jouir de la vie, tandis qu'elle dure. Le ton du morceau peut paraître bizarre si l'on songe que le conseil s'adresse à un mort; mais on ne doit pas oublier que le mort égyptien n'était pas mort au sens où nous prenons le mot. Il vivait dans la tombe, et ses amis venaient l'y visiter : le sacrifice qu'on lui offrait était un repas auquel il prenait part. Le chant du second harpiste est dans la tradition de ces chants de fête que l'on entonnait dans les banquets de la vie, réelle au moment où la mo-

[1] L. 30. Restituer : [hieroglyphs].

[2] L. 30-31 : [hieroglyphs] « élevé, parfait, *jusqu'à ton être* ».

[3] L. 31 : [hieroglyphs], litt. : « juste, exact de voix, » celui dont la voix est juste et qui sait prier. Pour rendre toute cette fin plus claire en français, j'ai cru pouvoir répéter plusieurs fois « parce que », qui n'est exprimé qu'une fois dans le texte ([hieroglyphs]) au début de la période.

[4] Dümichen, *Hist. Ins.*, t. II, pl. XL *a*, l. 9-31.

mie, passant entre les mains des convives, leur rappelait que les plaisirs de ce monde sont courts et qu'il faut se hâter de jouir. Il était classique en Égypte, au moins au temps de l'empire thébain, et j'en connais jusqu'à présent deux versions.

La version de Nofrihotpou nous est arrivée en deux copies, l'une de Dümichen, l'autre de Stern, qui se complètent et se rectifient l'une par l'autre[1]. M. Stern a de plus traduit et commenté habilement son texte : les différences qu'on trouvera entre sa traduction et la mienne viennent surtout de ce que j'ai réuni la plupart des fragments analogues épars sur les monuments, et que j'ai pu, par ce moyen, éclaircir le sens de quelques expressions demeurées jusqu'à présent obscures.

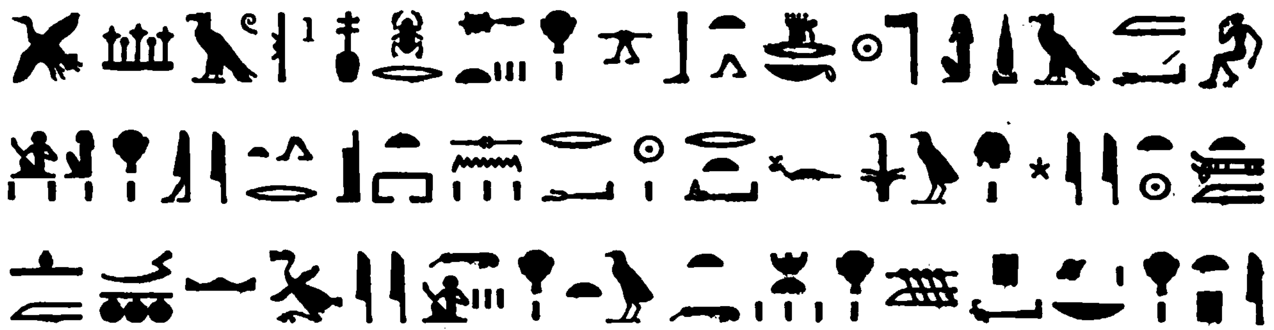


DIT LE JOUEUR DE HARPE QUI EST DANS LE TOMBEAU DU DÉFUNT, PRÊTRE D'AMMON, NOFRIHOTPOU.

« Il dit : L'immobilité du chef, c'est elle, en vé-

[1] Dümichen, *Hist. Ins.*, t. II, pl. XL; Stern, *Das Lied des Harfners*, dans la *Zeitschrift*, 1873, p. 58-63, 72-73. Cf. dans l'*Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques*, 1876, p. 188, une traduction française des premières lignes de ce texte, et dans l'article de M. Lauth sur la musique égyptienne (*Monatsberichte* de l'Académie des sciences de Munich, 1873, p. 577-580), une traduction allemande.

[2] Le chef est ici Osiris, comme le prouve la variante



rité, qui est le destin excellent. Les corps se produisent pour passer depuis le temps de Dieu, et les générations jeunes viennent en leur place : Râ se lève au matin, Toum se couche au pays de Manou; les mâles engendrent, les femelles conçoivent, tous les

du Papyrus Harris. L'immobilité ( ) mentionnée ici est l'immobilité du cœur ( ), qui avait donné un de ses noms à Osiris mort.

[1] Sur « destinée », voir p. 165, note 1, et le *Conte du prince prédestiné*, p. 24-27. Ajouter, aux exemples que j'ai déjà donnés, les suivants, cités, mais non compris, par M. Chabas (*Zeitschrift*, 1873, p. 137-138) : « La destinée et la fortune furent à sa formation ; » (*Inscriptions in the hieratic and demotic character from the collections of the British Museum*, pl. XXVI; Ostracon 5656, *obverse*, l. 12) « Ammon-Râ, destin et fortune de tout vivant dans... ; » (*Denkm.*, III, 237 *c*, l. 2; Stern, dans la *Zeitschrift* de 1873, p. 75, l. 3) « La vie avec toi, la force en toi, le destin et la fortune sont dans ta main. » Ajouter encore : (E. von Bergmann, *Das Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit*, l. 85) « Le dieu Fortune prospère dans la maison de la Grande Accoucheuse, » et le titre d'Antonin le Pieux, cité par M. Bergmann, p. 46, note 1, de son excellent mémoire : , Ἀγαθοδαίμων Αἰγύπτου « Dieu-Fortune de l'Égypte ».



nez goûtent l'air au matin de leur naissance jusqu'au temps où ils vont à leur place ! Fais un heureux jour, ô prêtre ! Qu'il y ait toujours des parfums et des essences pour ton nez, des guirlandes et des lotus pour les épaules et pour la gorge de ta sœur chérie, qui est assise auprès de toi ! Qu'il y ait du chant et de la musique devant toi, et, négligeant tous les maux, ne songe plus qu'aux plaisirs, jusqu'à ce qu'il vienne ce jour où il faut aborder à la terre qui aime le silence, sans que cesse de battre le cœur du fils qui vous aime ! Fais un heureux jour, Nofrihot-

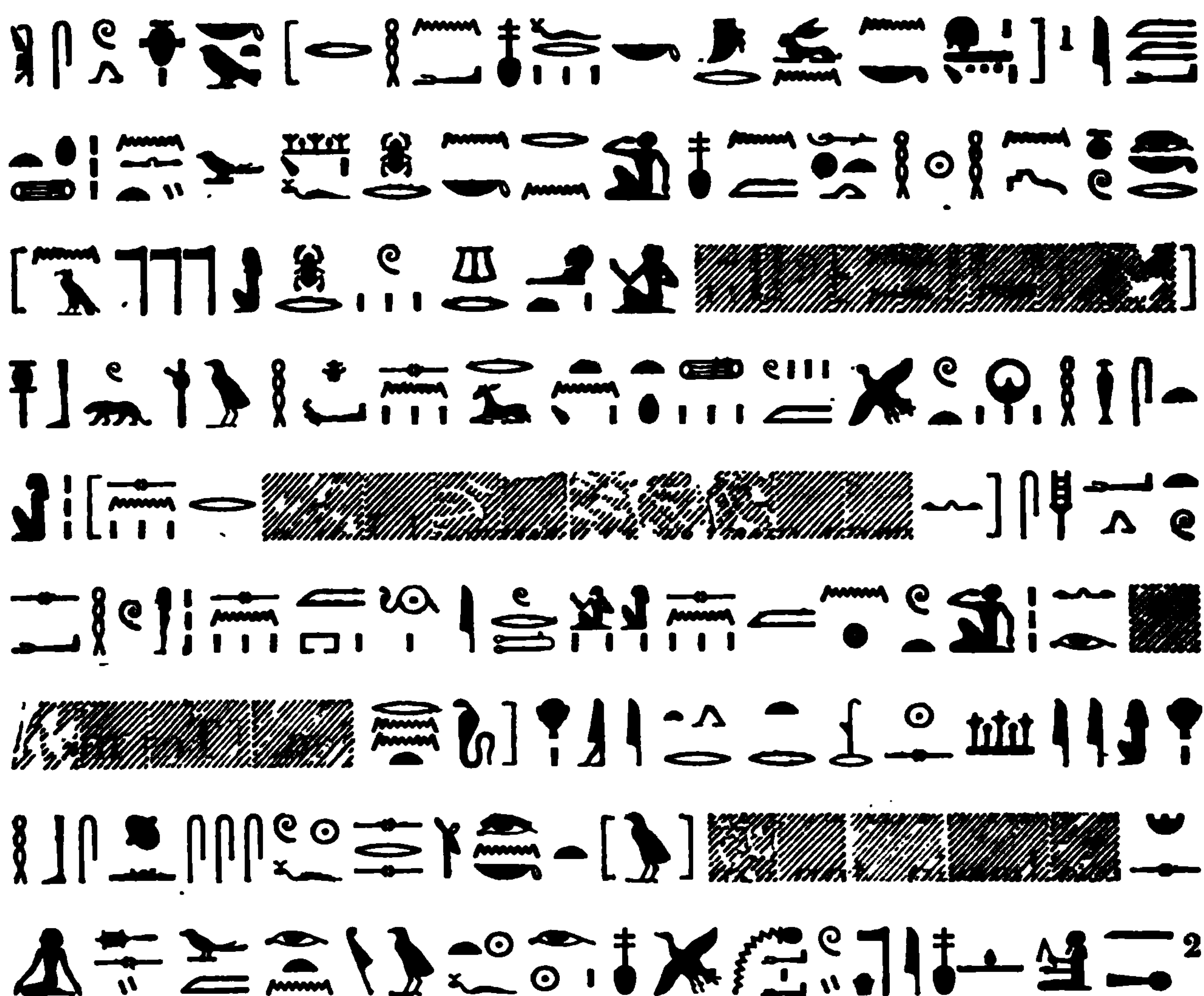
[1] Ou peut-être à la terre du dieu *Mer-Soker,* le dieu qui aime le silence.

[2] Litt. : « Ne s'immobilisant pas de cœur, le *fils qui l'aime,* » c'est la fin de ce développement, commencé plus haut sur ce thème, que les vieilles générations s'en vont pour céder la place aux nouvelles. Sur la valeur de l'expression , voir dans les *Travaux du quatrième congrès des orientalistes à Florence,* p. 10, note 4.

pou, prêtre sage aux mains pures ! J'ai entendu tout ce qui arrive aux [ancêtres] : leurs [murs] sont détruits, leur place n'est plus, ils sont comme qui n'aurait jamais été depuis le temps du Dieu. [Tes murs à toi sont fermes, tu as planté des arbres] sur la rive de ton bassin, ton âme reste sous eux et boit de leur

[1] J'ai comblé la lacune au moyen d'expressions empruntées aux passages correspondants du Papyrus Harris.

[2] La locution prouve que, dans la lacune, il avait été question d'arbres, probablement de ces sycomores que l'on plantait autour des tombeaux et du milieu desquels la déesse Nout versait l'eau de vie et de jeunesse ( ) (Dümichen, *Kal. Ins.*, pl. XXXVI, l. 50; Cf. *Mémoire sur quelques papyrus du Louvre*, p. 29, 34, etc.). Je me suis servi, pour restaurer cette partie de la phrase, d'un passage de la stèle C 55 du Louvre, gravée sous le roi Aï, et, par conséquent, presque contemporaine du tombeau de Nofrihotpou : « Qu'ils accordent ..... que mon âme se pose sur les plantations du monument que je me suis fait, que je me rafraîchisse sous mes sycomores. » — La première partie de la restitution m'a paru nécessaire comme transition entre le développement précédent et celui qui commençait par la mention des sycomores.



eau; suis ton cœur résolument [aussi longtemps que tu es sur terre]! Donne du pain à qui n'a pas de domaine, afin de gagner une bonne renommée à tout jamais. Regarde [les dieux qui ont été auparavant : leur viande d'offrande est déchiquetée comme par une] panthère, on salit de poussière leurs pains d'offrandes, [leurs] chanteuses, ... leurs formes [ne] sont [plus] debout dans le temple de Râ, et leurs gens mendient; on ne [leur] fait plus. . . . . [Rannit] vient en sa saison, le destin compte ses jours . . . . Fais un heureux jour, prêtre aux mains pures, Nofrihotpou ! »

[1] Restitué d'après le passage correspondant du Papyrus Harris n° 500, recto, pl. VI, l. 11.

[2] Dümichen, *Hist. Ins.*, t. II, pl. XL, l. 1-16.

La fin du texte est malheureusement trop mutilée pour qu'on en puisse tirer autre chose que des lambeaux de phrase. On voit que l'éloge du défunt, entremêlé de réflexions sur la vie, remplissait les dernières lignes. Le vivant « n'a que faire des greniers de l'Égypte, ses magasins à lui sont riches de [toutes bonnes choses][1]. » Que Nofrihotpou voie ceux qui ont été avant lui, « certes, ils ont fait leur heure heureuse[2] » et ils ont réservé la tristesse qui abrège « les instants, pour le jour où les cœurs sont détruits[3]. » Fais comme eux et « rappelle-toi ce jour où l'on te conduira au pays qui mêle [les hommes. Il n'y a point d'homme qui y ait mené ses biens avec lui], absolument ! On ne peut pas en revenir[4]. » L'autre version ne peut guère servir à remplir les lacunes

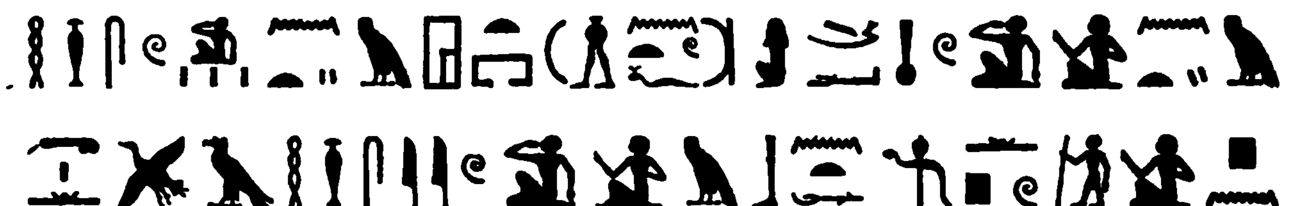
[1] L. 17 :

[2] L. 21 :

[3] L. 21 :

[4] L. 22-23 : . Nous avons déjà vu plus haut, p. 166, note 2, l'expression « la terre qui mêle les hommes » dans un autre texte du tombeau de Nofrihotpou. Le reste de la restitution est emprunté au Papyrus Harris n° 500, recto, pl. VII, l. 2-3.

de celle-ci, elle est plus courte et peut-être plus ancienne s'il est vrai, comme l'annonce le préambule, qu'elle ait été gravée dans le tombeau d'un des Entew de la xi[e] dynastie. Elle se trouve perdue au milieu des chants d'amour qui couvrent le verso du Papyrus Harris n° 500[1], et a été, comme eux, traduite par M. Goodwin[2]. Elle avait été gravée dans le tombeau d'un contemporain de Nofrihotpou, Patenemhab, dont les débris transportés à Leyde ont été publiés par M. Leemans[3]. Il est fâcheux que ce double hiéroglyphique ne nous soit pas arrivé intact : mutilé qu'il est, il m'a servi à corriger le texte hiératique et à en combler partiellement les lacunes.



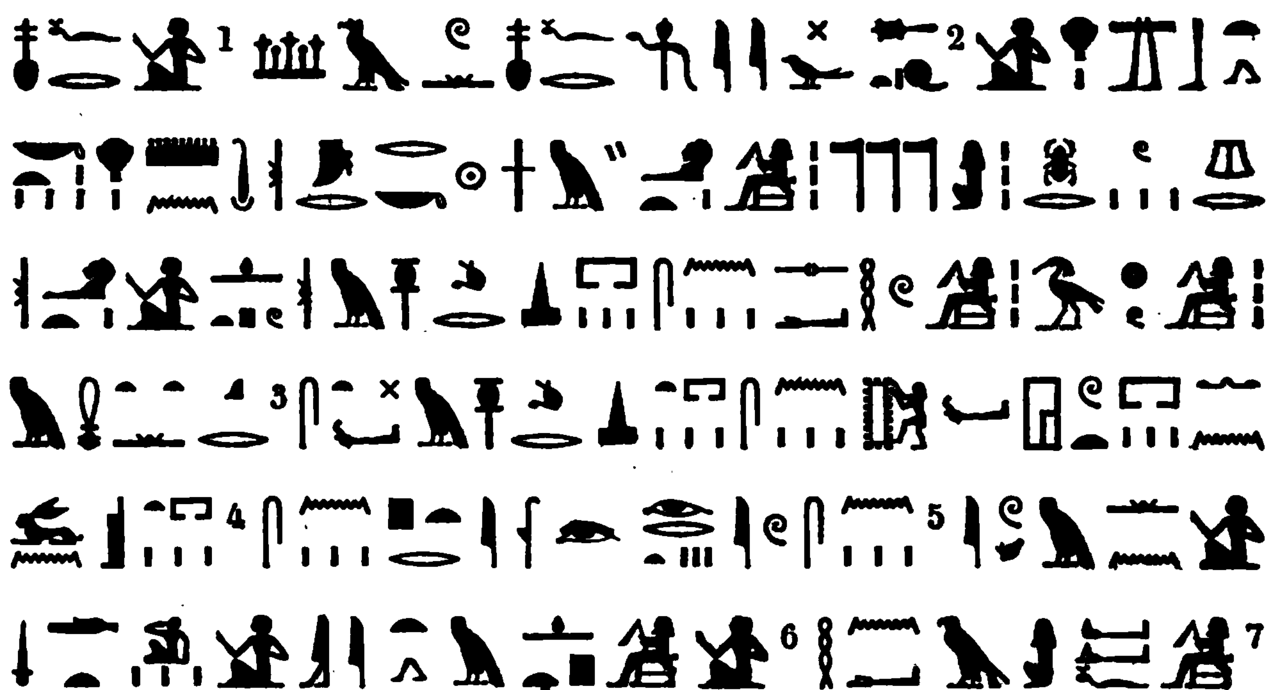
CHANTS QUI SONT DANS LA DEMEURE DE FEU ANTÛW, ET QUI SONT DEVANT LE HARPISTE.

« C'est un décret de ce bon chef, une fatalité par-

[1] Recto, pl. VI, l. 2, à pl. VII, l. 3.

[2] Dans les *Transactions of the Society of Biblical Archæology*, t. III, p. 385-387, traduction reproduite dans les *Records of the Past*, t. IV, p. 117-120, sous le titre *The solemn festal Dirge of the Egyptians*.

[3] Leemans, *Catalogue*, p. 138-140; *Monuments*, 3[e] partie, pl. XII. J'ai eu à ma disposition une copie prise, à Leyde, sur le monument, par M. Wilbour. Les figures dans Wilkinson, *Manners and Customs*, I[2], p. 493.



faite que, tandis qu'un corps se détruit à passer, d'autres restent [en sa place], depuis le temps des ancêtres ! Les dieux qui ont été auparavant et qui reposent dans leurs tombes, les momies et les mânes aussi qui sont ensevelis dans leurs tombes, quand on construit des demeures, ils n'y ont plus leur place; qu'a-t-on fait d'eux ? J'ai entendu les paroles

[1] J'ai déjà montré ailleurs (cf. p. 398, note 2, et *Mémoire sur quelques papyrus du Louvre*, p. 11-12) que est un nom d'Osiris.

[2] J'ai déjà mentionné ailleurs que le Papyrus Harris n° 500 renferme beaucoup de explétifs.

[3] *Fragment de Leyde*, l. 1 : .

[4] *Ibid.*, l. 2 : .

[5] Le sens de ce membre de phrase est douteux. Le mot à mot donne : « Vois, les faits ils sont ! » Il se pourrait que le texte fût corrompu.

[6] *Fragm. de Leyde*, l. 3 : .

[7] Le papyrus porte ici ; c'est une erreur du scribe. Les oiseaux et ont fini par prendre, en hiératique, une

[1] [2] [3] [4]

d'Imhotp et de Hordidiw, que l'on chante en des chants dont le nombre est considérable; que sont aujourd'hui leurs places? Leur enclos est détruit; leurs places ne sont plus, comme s'ils n'avaient jamais existé; personne n'y vient qui célèbre leurs qualités,

forme identique. Ils diffèrent en ce que prend un complément phonétique, , que ne prend jamais : le scribe distrait s'est laissé aller à tracer cet , qui n'était pas nécessaire ici.

[1] Le factitif a le sens de «chant, tradition, discours populaire», dans un grand nombre de passages : ici il s'applique à ces deux princes, Imhotpou et Hordidiw, qu'on «chante en des chants dont la variété, le nombre ( ) est considérable».

[2] *Fragm. de Leyde*, l. 4 : , avec la variante : «Vois, leur place.....,» au lieu de «*où* est, *quelle* est leur place?»

[3] *Fragm. de Leyde*, l. 5 : , où la variante donne une preuve nouvelle de l'équivalence de et .

[4] Dans la stèle C 24 du musée du Louvre, par exemple, le mort, après avoir exposé ses vertus et ses charges, ajoute : «Ce sont là mes *qualités* ( ).» La formule ordinaire des stèles priait tous les hommes, scribes, prêtres, qui passaient par là de réciter la prière : «Proscynème à Osiris pour qu'il donne des milliers de toutes choses bonnes et pures au *double* du défunt.» En lisant l'expression des qualités et en récitant cette formule, on assurait au double du



qui célèbre leurs biens, qui décide notre cœur à nous hâter vers le lieu où ils sont allés. Tu es en bonne santé, ton cœur se révoltera contre les honneurs funèbres : suis ton cœur, tant que tu existes. Mets des

mort, dans l'autre vie, la réalité de tout ce qu'on énumérait de la sorte. C'est à quoi fait allusion le passage de notre texte. Imhotp et Hordidiw sont morts si bien et depuis si longtemps qu'on ne vient plus, lisant leur stèle, «célébrer leurs qualités ou leurs biens.»

[1] *Fragm. de Leyde*, l. 6 : . Le rédacteur de l'inscription avait dû passer un des membres de phrase exprimés dans notre papyrus, comme il est facile de s'en assurer en restaurant le monument par la pensée. Il a gardé, dans le membre conservé, sauf une variante légère, [ ] pour , le même texte que notre papyrus avec ses changements de pronoms. est un verbe nouveau pour moi, apparenté à (Brugsch, *Dict. hiér.*, p. 1546) et (Brugsch, *Dict. hiér.*, p. 1637), et est analogue, comme formation, à , . Le sens paraît être «rendre complet le cœur», c'est-à-dire «fortifier le cœur, donner du courage». «Plus ne vient, ... [un] il *rend complet notre* cœur pour *votre* aller vers le lieu où ils sont là.»

[2] est le factitif du mot «rebelle», «rebelle de cœur», dont j'ai déjà cité ailleurs quelques exemples (cf. *Le conte du prince prédestiné*, p. 25, note 2, et *Zeit-*

[1] [2]

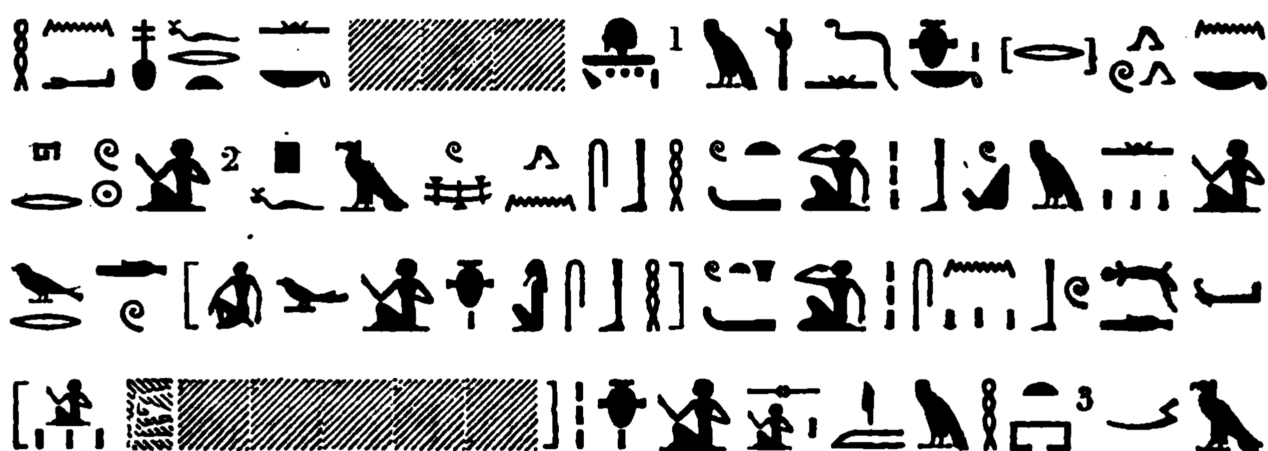
parfums sur ta tête, pare-toi de fin lin, oins-toi de ce qu'il y a de plus merveilleux parmi les essences de dieu ! Fais plus encore que tu n'as fait jusqu'à présent ! Ne laisse pas aller ton cœur [à l'ennemi], suis

schrift, 1879, p. 62). est le mot employé pour désigner le *culte* qu'on rend à un dieu ou à un ancêtre. Le mot à mot semble donner : « Ton cœur se révoltera de cœur contre ( ) le culte qui te sera rendu. »

[1] *Fragm. de Leyde*, l. 7 : . J'ai rétabli le , qui est tombé évidemment par la faute du scribe, d'après le passage du texte de Nofrihotpou : (Dümichen, *Hist. Ins.*, t. II, pl. XL *a*, 17).

[2] *Fragm. de Leyde*, l. 8 : , qui nous permet de corriger deux fautes dans le texte du papyrus Harris, et de rétablir devant , et la préposition devant . La locution est fréquente dans les textes. Elle paraît signifier que la personne à laquelle elle s'applique doit faire ou être *plus que ses perfections*, c'est-à-dire *faire de son mieux, se surpasser elle-même.*

(*Papyrus Sallier II*, p. 1, l. 2-3)



ton désir et ton bonheur aussi longtemps que tu seras sur terre, n'use pas ton cœur [en chagrin] jusqu'à ce que vienne pour toi ce jour où l'on supplie sans que le dieu dont le cœur ne bat plus écoute ceux qui supplient. Les lamentations ne font point que

«Te voilà roi, te voilà gouvernant les trois pays! — Fais de ton mieux. — Qui s'unit à tous ses serviteurs, — tout le monde devient joyeux après avoir eu peur, à cause de cela.» (*Papyrus Sallier II*, p. 13, l. 1; *Papyrus Anastasi VII*, p. 9, l. 5) «Le Nil boit l'eau de tous les yeux, — *réjouissant plus que ses perfections*,» c'est-à-dire «*faisant de son mieux* pour réjouir les Égyptiens». (Dümichen, *Hist. Ins.*, t. II, pl. XL, l. 27, dans le chant du harpiste) «Surpasse-toi toi-même en vérité!»

[1] Il n'y a pas, à proprement parler, de lacune en cet endroit, mais une parcelle de papyrus s'est repliée sur elle-même et cache quelques lettres. Il faudrait enlever les verres pour la remettre en place.

[2] *Fragm. de Leyde*, l. 9 : . Le texte hiéroglyphique nous permet de corriger l'orthographe du papyrus et de rétablir la préposition , passée par le scribe.

[3] *Fragm. de Leyde*, l. 10 : . Harris 500 donne en échange de



l'homme au tombeau est [réjoui]. Fais un jour heureux, et ne sois pas inactif en lui ! Certes, homme n'y a qui puisse emporter ses biens avec lui ; certes, il n'y a personne qui soit allé et qui soit revenu ! »

La version du Papyrus Harris a évidemment servi de thème à la version du tombeau de Nofrihotpou. Le harpiste a découpé le chant traditionnel en strophes terminées par le refrain *Fais un heureux jour*, et développé, au moyen des lieux communs de la rhétorique égyptienne, chacune des idées exprimées plus brièvement par le poète antique. D'autres compareront le sentiment qui a inspiré ces strophes au sentiment qui a inspiré nombre de pièces anciennes ou modernes. Il me suffit de constater ici

« les lamentations » un mot composé, de même sens, se terminant par , et que je ne puis deviner. La variante Harris pour est parfaitement légitime. Sur ces formes de mots composés, voir *Mélanges d'archéologie*, t. III, p. 149, note 9.

[1] Après manque un déterminatif. Je suppose que c'est ici et que nous avons un composé « brillant de cœur », signifiant « joyeux ». Le tout semble signifier : « Ne font pas ( ) les lamentations homme du tombeau joyeux (?). »

que les Égyptiens avaient déjà découvert « le pays d'où l'on ne revient pas » et « la terre qui mêle les hommes » : Imhotp et Hordidiw avaient chez eux, comme chez nous Alexandre et César, le privilège de représenter le néant de la gloire et la vanité des choses humaines. Sur la plupart des monuments que nous avons examinés jusqu'à présent, l'allusion au tombeau est discrète : sur certains monuments de l'époque ptolémaïque, l'effroi de la mort domine. On recommande encore aux survivants de mettre à profit les jours de l'existence, mais la plus grande partie de la pièce est consacrée à décrire la condition des morts, et trace de la vie d'outre-tombe le tableau le plus désolé que pouvait en concevoir l'imagination égyptienne.

Sur une des stèles du British Museum, une jeune femme, qui vécut et mourut peu avant la conquête romaine, prend la parole et dit le bonheur dont elle a joui sur terre, les souffrances qu'elle endure dans l'autre monde. « O docteurs, prêtres, grands, nobles, simples humains, vous tous qui entrez dans cette syringe, allons, écoutez ce qui s'y trouve. L'an IX, du quatrième mois de Shâ, le 9 sous Ptolémée Nouveau-Denys, fut le jour de ma naissance. L'an XXIII, le troisième mois de Shom, le 1er, mon père me donna pour femme au grand prêtre Pa-Ptahni, fils de Petoubasti. Ce fut un très grand crève-cœur à ce grand prêtre que je conçusse de lui par trois fois, sans enfanter un garçon, mais rien que des filles. Je priai donc, avec ce grand prêtre, la

Majesté de ce dieu très puissant, très bienveillant, donneur de fils à qui n'en a point, Imhôtp, fils de Phtah, et il entendit nos plaintes, car il exauce ceux qui le prient. La Majesté de ce dieu vint sur la demeure de ce grand prêtre en songe, et lui dit : «Qu'on me fasse une construction parfaite dans le «sanctuaire sacré de Onkhtaouï, le lieu mystérieux «où se cachent les formes, et je t'en récompenserai «par un enfant mâle.» Éveillé qu'il fut après cela, il se rendit au sanctuaire de ce dieu auguste, exposa tout aux prophètes, aux chefs du mystère, aux prêtres ainsi qu'aux sculpteurs de la salle d'or, en une fois, et il les envoya pour faire une construction parfaite dans le sanctuaire sacré; ils firent comme il avait juré de [faire], il fit un discours au dieu auguste, il fit une grande offrande de toutes les bonnes choses, il paya les sculpteurs de ce dieu et réjouit leurs cœurs par toute sorte de choses, en récompense de quoi je conçus un fils dont j'accouchai en l'an VI, le troisième mois de Shom, le 5, à la première heure du jour, sous la reine Cléopâtre; le jour de la «fête des offrandes qu'on met sur l'autel» de ce dieu auguste Imhôtp, on lui donna le nom d'Imhôtp, surnommé Petoubasti, et tout le monde se réjouit. L'an VI, le second mois de Pir, le 5, fut le jour où j'abordai [à la tombe]: mon mari, le grand prêtre Psherenptah me mit dans la nécropole, il m'accorda tous les rites qu'on fait aux formes parfaites, il m'ensevelit d'un ensevelissement excellent, et me coucha dans sa syringe, derrière Rakoti.»



«O frère, mari, oncle[5], prêtre de Phtah, ne t'arrête point de boire, de manger, de t'enivrer, de pratiquer l'amour; de faire un heureux jour, de suivre ton cœur jour et nuit; ne mets pas le chagrin en ton cœur; qu'est-ce que les années, si nombreuses fussent-elles, qu'on passe sur terre? L'Occident est une terre de sommeil et de ténèbres lourdes, une place où restent ceux qui y sont! Dormant en leur forme

[1] Le texte est publié dans les *Monuments* de Prisse d'Avennes (pl. XXVI *bis*, l. 15-21) et dans Lepsius (*Auswahl*, pl. XVI). M. Birch en a donné une traduction (*On two Egyptian tablets of the Ptolemaïc period*, 1863. Extrait de l'*Archæologia*, t. XXXIX) qui a été reproduite par Brugsch (*Die ægyptische Græberwelt*, p. 39-40) et par moi-même (*Histoire ancienne des peuples de l'Orient*, p. 41-42). La présente traduction diffère sensiblement des précédentes.

[2] ⊙ ● «jour et nuit».

[3] Litt.: «Quoi cela les années nombreuses de sur terre?»

[4] Litt.: «Une place de demeurer de ceux qui sont là.» est déterminatif de , comme il l'est de et d'autres expressions du même genre.

[5] Le mot «oncle», comme j'ai déjà eu l'occasion de l'indiquer, a un sens honorifique : c'est une manière d'adresser la parole à un homme plus âgé, quel que soit le lien de parenté, ou même quand il n'y a aucun lien de parenté entre lui et la personne qui parle.



de momies, ils ne s'éveillent pas pour voir leurs frères, ils n'aperçoivent plus leur père, leur mère; leur cœur oublie leurs femmes et leurs enfants. L'eau vive que la terre a pour quiconque est en elle, c'est de l'eau croupie avec moi; elle vient vers quiconque est sur terre, et elle est croupie pour moi l'eau qui est près de moi. Je ne sais plus où j'en suis depuis que je suis arrivée dans cette vallée funèbre, donnez-

[1] Litt. : « Leur cœur *lâche laisse échapper* leurs femmes et leurs enfants. »

[2] Le groupe [hiéroglyphes] est probablement la variante avec la *gazelle debout* [hiéroglyphe] de [hiéroglyphes] avec la *gazelle couchée* [hiéroglyphe] : le mot, cité dans Brugsch (*Dict. hiér.*, p. 539, 549) sous la forme [hiéroglyphes], paraît répondre au copte ΟΥΕΙΤΕ, T., *consumi, tabescere :* ici, puisqu'il s'agit d'eau, « eau croupie, eau pourrie ». [hiéroglyphe] est une variante de [hiéroglyphe], perpétuelle à cette époque. Le mot à mot semble donner : « L'eau vivante de la terre pour quiconque en elle, c'est une eau pourrie près de moi : elle vient vers qui ([hiéroglyphes], avec la forme [hiéroglyphes] pour [hiéroglyphe]) sur terre, est pourrie pour moi l'eau près de moi, » c'est-à-dire : « Au lieu de l'eau vivante que la terre donne à quiconque est encore sur elle, je n'ai que de l'eau croupie; au lieu que l'eau vive vient aux vivants, mon eau à moi est croupie. »

), le
ercher
ptiens,
ils son-
l'homme
concep-
t d'abord
matérielle
aîts de l'in-

moi de l'eau courante à boire, me [redacted] rir, habiller,
« pas ton vase à libation de l'eau! » [redacted] s'élevant, ils
au vent du nord sur le bord de l'[redacted] r, mais doué
cheur en calme mon cœur de sa [redacted] matière, une
dont le nom est *La mort* [redacted] érèrent comme
mandé tout le monde auprès de [redacted] ie et qu'ils appe-
lui, effarant leur cœur de sa [redacted] une parcelle de
le regarder en face parmi les [redacted] umèrent « la
et les grands sont pour lui [redacted] modifiaient la con-
pas la débarrasser

[1] Le sens n'est pas tout à fait [redacted]
ce qu'il y a dans l'original. Je [redacted] ctennes antérieure-
« Ne pas écarter ton vase à [redacted] au *khou*, sans
minin, et le déterminatif de [redacted], et chaque homme,
[2] Sur ce verbe, voir les [redacted] ame répondant à la
rienne, p. 150, note 2. La [redacted] aient ses contempo-
de, soit une [redacted] âmes répon-
égyptienne et assyrienne, t. II, [redacted] vots ou les
en P du copte. uis le dé-
[3] Litt. : « *donnant face,* [redacted] donner tous
) de sa crainte. » mes humaines,
[4] C'est un nouvel [redacted]
[5] Le mot [redacted] elles étaient né-

pargne pas qui l'aime, il enlève l'enfant à sa mère et aussi le vieillard; qui se rencontre sur sa route a peur et tout le monde supplie devant lui, mais lui ne tourne pas sa face vers eux. On ne vient point le supplier, car il n'écoute point qui l'implore; il ne voit point qui lui donne des présents de toute sorte de gâteaux! O vous qui venez à cette montagne funéraire, offrez-moi des provisions, de la vapeur d'encens, une libation à toutes les fêtes de l'Ament!

Aucun monument ne nous a appris jusqu'à présent quelles cérémonies terminaient ce banquet funéraire. Le mort, désormais seul dans son tombeau, commençait une vie nouvelle. Les textes ne sont pas d'accord sur le nom que portait la partie de lui-même qui demeurait sur terre: quelquefois ils

qemā et de : ce serait l'équivalent de ou .

On aurait alors: «Il n'écarte pas de lui ( ) tous ceux qui l'aiment,» pour les faire rester en ce monde; il ne les épargne pas.

[1] «Il enlève l'enfant de sa mère jusqu'au vieillard.» Cf. la même idée dans les *Maximes d'Ani* (*Papyrus de Boulaq*, n° IV, pl. XVIII, l. 3-4).

la nomment *baï* (), d'autres fois *khou* (), le plus souvent *ka* (). Il ne faut pas trop rechercher la précision en pareille matière. Les Égyptiens, comme les autres peuples, depuis le jour où ils songèrent pour la première fois à trouver dans l'homme une partie durable, changèrent souvent la conception qu'ils s'en faisaient. Ils la considérèrent d'abord comme une substance à peine moins matérielle que le corps visible, qui avait tous les traits de l'individu vivant, qu'il fallait loger, nourrir, habiller, le *ka* ou *double*. Plus tard, leurs idées s'élevant, ils virent en elle un être moins grossier, mais doué toujours des mêmes propriétés que la matière, une substance BI (), qu'ils considérèrent comme étant l'essence de la nature humaine et qu'ils appelèrent pour cela BÂÏ (), ou bien une parcelle de flamme ou de lumière qu'ils nommèrent « la lumineuse ». Mais à mesure qu'ils modifiaient la condition de leur âme, ils ne surent pas la débarrasser des notions qu'ils avaient entretenues antérieurement. Ils crurent au *baï* et au *khou*, sans cesser pour cela de croire au *ka*, et chaque homme, au lieu de n'avoir qu'une seule âme répondant à la dernière conception que se faisaient ses contemporains de l'âme humaine, eut plusieurs âmes répondant à toutes les conceptions que les dévôts ou les philosophes de sa race s'étaient faites depuis le début. Les prêtres essayèrent-ils de coordonner tous les systèmes relatifs à ces différentes âmes humaines, et de se persuader à eux-mêmes qu'elles étaient né-

cessaires à une saine intelligence de l'immortalité? Je pense qu'on ne saurait en douter, et qu'à un moment donné, vers la XVIIIe dynastie, ils partagèrent la personne humaine en quatre sections groupées deux à deux : le *corps*, qui servait de soutien au *double* et après la mort demeurait avec lui dans le tombeau; l'*âme* ( ), qui servait de corps au *lumineux* ( ) et l'accompagnait dans ses transformations et ses existences successives. Mais cette gradation savante et malaisée à comprendre ne fut adoptée que d'un petit nombre de gens, et ceux-là même qui l'admirent confondirent souvent dans le langage ordinaire les expressions qu'ils séparaient soigneusement dans le langage théologique. Ils ne dirent pas que le *double* fait ses *devenirs* à son gré, mais, au lieu de laisser le *bâï* à la suite du Soleil dans le monde des dieux, ils l'amenèrent souvent sur terre et le firent descendre dans le tombeau, se rafraîchir à l'ombre de la syringe et des arbres qui l'entouraient, se nourrir des offrandes et boire l'eau du Nil comme un simple *ka*. Aussi bien, il ne faut pas exiger des Égyptiens une logique que nos contemporains sont loin d'avoir pour leur propre compte. Demandez aux gens dévôts qui ont peur des revenants de réconcilier l'idée d'un fantôme visible et parfois tangible, qui affectionne certaines heures et s'attache à certains lieux, avec l'idée que leur religion leur ordonne de se faire d'une âme humaine, ils seront aussi embarrassés que l'aurait été un Égyptien, et pour les mêmes raisons. Comme le *double* et le

baï des Égyptiens, le fantôme des superstitieux modernes est une *survivance*, une conception antérieure que des conceptions nouvelles n'ont pu obliger à disparaître; il faut en tenir compte comme d'un fait historique, sans se fatiguer à vouloir trouver des raisons dogmatiques à son existence.

J'ai voulu réunir dans ce mémoire quelques-uns seulement des détails relatifs aux funérailles que présentent les monuments figurés et les textes écrits. J'aurai plus tard l'occasion de montrer ce qu'était, pour les Égyptiens, le tombeau dans lequel ils enfermaient le mort, et d'expliquer en détail les motifs qui les ont poussés à choisir certaines scènes de préférence à certaines autres pour la décoration des murailles. Ces scènes avaient une intention magique: qu'elles eussent trait à la vie civile ou à l'enfer, elles devaient assurer au mort une existence heureuse ou le préserver des dangers d'outre-tombe. De même que la répétition de la formule des stèles: « Proscynème à Osiris pour qu'il donne un revenu de pains, liquides, vêtements, provisions, au défunt N », procurait, sans offrande effective, à ce défunt, la jouissance des biens énumérés, de même la reproduction de certaines scènes sur les parois de la tombe lui garantissait l'accomplissement des actes représentés. Le *double*, le *baï*, le *lumineux*, peu importe, enfermé dans sa syringe, se voyait, sur la muraille, allant à la chasse, et il allait à la chasse, mangeant et buvant avec sa femme, et il mangeait et buvait avec sa femme, traversant, sain et sauf,

avec la barque des dieux, les horribles régions de l'enfer, et il traversait sain et sauf les horribles régions de l'enfer. Le labourage, la moisson, la grangée des parois étaient pour lui labourage, moisson et grangée réels. De même que les figurines funéraires déposées dans sa tombe exécutaient pour lui tous les travaux des champs sous l'influence d'un chapitre magique et s'en allaient, comme dans la ballade de Gœthe le pilon de l'apprenti magicien, puiser de l'eau ou transporter les grains, les ouvriers de toute sorte, peints dans les registres, fabriquaient des souliers et cuisinaient pour le défunt, le menaient à la chasse dans le désert ou à la pêche dans les fourrés de papyrus. Après tout, ce monde de vassaux plaqué sur le mur était aussi réel que le *double* ou l'*âme*, dont il dépendait : la peinture d'un serviteur était bien ce qu'il fallait à l'ombre d'un maître. L'Égyptien croyait, en remplissant sa tombe de figures, qu'il s'assurait au delà de la vie terrestre la réalité de tous les objets et de toutes les scènes représentés : c'était là ce qui l'encourageait à construire un tombeau de son vivant. Les parents, en s'acquittant des cérémonies à sens mystérieux qui accompagnaient l'enterrement, croyaient faire bénéficier le défunt de leurs actes ; la certitude d'avoir rendu service à quelqu'un qui leur avait été cher les soutenait et les consolait au retour du cimetière, quand, le convoi terminé, le mort, enfin seul dans son caveau, restait en possession de son domaine imaginaire.

MATÉRIAUX

POUR L'HISTOIRE

DE

LA NUMISMATIQUE ET DE LA MÉTROLOGIE MUSULMANES,

TRADUITS OU RECUEILLIS ET MIS EN ORDRE

PAR M. H. SAUVAIRE,

CONSUL DE FRANCE.

PREMIÈRE PARTIE. — MONNAIES.

(SUITE.)

10. افرنتى *efrenty*, florin.

An 816 (1413-1414). La Mekke. La cherté des comestibles fut telle que jamais on n'en avait vu de pareille : en effet, la *ghérârah* de froment, à la mesure de la Mekke, se vendit 20 *efrentys*. (El-Fâsy-Wüstenfeld, p. 318.)

Voir aussi sous *Change*.

11. افرنجى (دينار) *dînâr afrandjy*, dînâr franc.

Le roi d'Espagne lui accorda sa demande, lui

promit son secours et lui assigna 4,000 dînârs *francs* par jour pour sa table. Il (le sultan Hasan, chassé de Tunis par Khayr ed-dyn Pacha) demeura auprès de lui sept jours. (El-Qaramâny [1], en marge du *Kâmel* d'Ebn el-Atîr, éd. de Boulâq, t. III, p. 94.)

An 803 (1400-1401). (Les pièces d')or franc (*ed-dahab el-frandjy*) avaient cours en Égypte. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, II, p. 292.)

Voir sous *Sâlémy*.

12. افريقيّة *efrîqiyah*, dînârs d'Afrique.

An 821 (1418-1419). 1,000 dînârs *efrîqys* montant à 30,000 *moayyadys* d'argent. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, II, p. 94.)

13. اماميّة *imâmiyah*, dînârs imâmiens (de l'imâm, c'est-à-dire pesant 20 qîrâts).

Quelqu'un est débiteur de monnaies (*noqoûd*) diverses et en a acquitté une partie. Par exemple, (il doit) des dînârs de 16 qîrâts et des dînârs *imâmiens*. 100 dînârs de ces deux changes (*sarf*) sont arrivés à échéance; il doit les payer par moitié : 50 dînârs au

[1] Abou 'l-'Abbâs Ahmad ebn Yousef, de Damas, célèbre sous le nom d'El-Qaramâny, mourut, d'après Hadji Khalîfah, en l'année 1009. Ce biographe dit qu'il composa son ouvrage, qui a pour titre *Akhbâr ed-doual wa atâr el-oual* et contient des erreurs sur plusieurs dynasties, en l'année 1007 (comm. 25 juill. 1598). C'est un abrégé de la Chronique d'El-Djanâby (mort en l'année 999), avec des additions. Hadji Khal., I, p. 186; El-Mohebby, *loc. cit.*, I, p. 209-210. Ce dernier dit qu'El-Qaramâny mourut le jeudi 29 chawwâl de l'année 1019.

taux (*men sé̔r*) de 16 qîrâts par dînâr, et 50 dînârs *imâmiens*. Or il a remis 60 (dînârs) au change de[1] 16 qîrâts le dînâr. Combien aura-t-il à donner pour la part (*hadd*) (afférente aux *imâmys*)?

Le moyen de résoudre ce problème est celui-ci : Tu ramènes les 60 qu'il a acquittés au taux (*sé̔r*) de l'*imâmien*, et conséquemment tu en retranches le cinquième, qui est 12; car si nous retranchons de 20 son cinquième, il reste 16. Ensuite tu prends la valeur (*qîmah*) du dînâr de coupure (*ed-dînâr men el-qorâdah*), laquelle est 16 qîrâts, et tu y ajoutes le *dînâr d'entier* (*ed-dînâr men es-sahîh*); le total sera 1 dînâr et $\frac{4}{5}$ de dînâr. Divise par ce nombre les 48, ce qui consiste à *développer* tout ce que tu as en cinquièmes : le dividende sera 240 et le diviseur, 9. La réponse sera 26 $\frac{2}{3}$. Il donnera donc pour la *part* des *imâmiens* 26 $\frac{2}{3}$.

Si tu veux vérifier l'exactitude de la solution, ramène les imâmiens au change (*sarf*) de 16, en y ajoutant le quart (des 26 $\frac{2}{3}$) égal à 6 $\frac{2}{3}$. Le total sera 33 $\frac{1}{3}$, avec les 26 $\frac{2}{3}$ que tu lui as *écrits* au change du dînâr à 16. (*Kétâb el-hâwy*, fol. 4 v°.)

Les 40 dînârs au change de 15 qîrâts reviennent à 30 *imâmiens*. (*Kétâb el-hâwy*, fol. 5 r°.)

Un *saqat*[2] coûte 180 dînârs (payables) par tiers : un tiers en *imâmiens*, un tiers en *khorâsâniens* et un

[1] Je lis *men sarf*, quoique le texte porte *men darb* « à la frappe de, frappés à ». Le sens est d'ailleurs le même.

[2] *Sic*. Peut-être faut-il lire *seqt*. Voy. ce mot dans la Partie consacrée aux poids.

tiers en *coupure* (*qorâdah*). Dans cette somme, les *khorâsâniens* sont à 16 qîrâts et 2 *habbah*, et la valeur (*qîmah*) du dînâr *machâ?* est de 13 qîrâts[1] et 1 habbah. Quelle sera la valeur (totale) en *imâmiens?*

Tu additionnes le tout et en retranches le sixième, d'après la méthode actuelle des courtiers, tel étant le taux (*séʿr*). Or si tu retranches le sixième de 180, qui est 30, il reste 150. C'est le prix (*ṯaman*)[2] en *imâmiens*.

Les arithméticiens (*heussâb*) emploient cette méthode-ci : Ils retranchent des 60 *khorâsâniens* leur sixième égal à 10, et des 60 de *coupure* leur tiers égal à 20. Le restant (50 + 40 + 60) est 150. (*Kétâb el-hâwy*, fol. 17 v°.)

An 502 (1108-1109). Dans l'ʿIrâq, la *kârah* de farine de mauvaise qualité monta à 10 dînârs *imâmiens*. (Ebn el-Atîr-Tornberg, X, p. 330.)

An 538 (1143-1144). Des négociations s'engagè-

[1] Le ms. porte *dix* au lieu de *treize*. Le mot مشا, qui précède, a-t-il été défiguré par le copiste pour ثلاثة ? Dans ce cas il aurait omis, ce semble, le mot *qorâdah*, après dînâr.

[2] On lit dans la *Résâlat ech-chamsiyah fîl qawâʿed el-hésâbiyah*, par ʿAbd Allah ebn Mohammad el-Khawwâm, ms. ar. A. F. n° 1133, au fol. 23 v° : « Toutes les transactions (*moʿâmalât*) ont lieu suivant quatre nombres proportionnels, qui sont : le taux (*séʿr*), la chose tarifée (*mosaʿʿar*), le prix (*ṯaman*) et l'objet du prix (*moṯamman*). Or le rapport du prix (*ṯaman*), c'est-à-dire ce que paye l'acheteur, au taux (*séʿr*), qui est le prix (*ṯaman*) de la quantité (*meqdâr*) de notoriété publique dans la ville, est comme le rapport de l'objet du prix, c'est-à-dire ce à quoi on a droit pour le prix, à la chose tarifée, laquelle est cette *quantité* de notoriété publique. Un de ces (nombres) est toujours inconnu, tandis que les autres sont connus. »

rent alors et aboutirent à un traité en vertu duquel le *Chehîd* (ʿEmâd ed-dyn Zengui) devait payer au sultan (Masʿoûd) 100,000 dînârs *imâmiens*. (*Atabeks*-de Slane, *Hist. ar. des crois.*, t. II, 2ᵉ part., p. 115.)

An 632 (1234-1235). Le 28 de rabîʿ Iᵉʳ, on fixa la valeur des dirhems frappés par le khalife El-Mostanser billah à 10 dirhems pour 1 dînâr au coin de l'imâm (*dînâr imâmy*). (Nowaïri, ms. ar. nº 645, *apud* S. de Sacy, *Chrest. ar.*, I, p. 248.)

14. آمرية *Âmériyah*, d'El-Âmer [1] (dînârs et derhams).

An 462 (1069-1070). Le souverain de l'Égypte [2] fit inscrire le nom de son fils, héritier du trône, sur le dînâr, qui fut appelé *âméry*, et il défendit de faire usage d'autres (pièces d'or). (Soyoûty, *Heusn el-mohâdarah*, 2ᵉ part., p. 156.)

An 497 (1103-1104). En cette année [3], El-Âmer fut mis sur le trône d'Égypte et fit frapper l'*argent noir* connu sous le nom d'*Âméry*. (Soyoûty, *Heusn el-mohâdarah*, 2ᵉ part., p. 156.).

15. اميرية *amîriyah*, émiriens.

An 330 (941-942). Les 2 ratls de pain mêlé de son

[1] El-Âmer bé-ahkâm Allah, khalife fatémite, régna de 495 à 524.

[2] El-Mostaʿly billah, père d'El-Âmer, régna de 487 à 495. La date donnée par Soyoûty est donc erronée, puisqu'en 462 El-Mostanser billah était encore sur le trône et qu'El-Âmer, d'ailleurs son *petit-fils*, n'était pas encore né.

[3] Soyoûty se trompe encore. C'est en 495 qu'El-Âmer succéda à son père El-Mostaʿly billah.

se vendirent à Baghdâd 2 qérâts (*sic*), (pièce) *entière émirienne.* (Ebn el-Atîr, VIII, p. 285.)

An 330. 2 qîrâts, (pièce) *entière émirienne.* (Ebn el-Atîr, VIII, p. 293.)

An 462 (1069-1070). L'hôtel des monnaies à Baghdâd fut confié aux *wékils* (agents particuliers) du khalife. Cette mesure fut prise parce que les pièces de mauvais aloi (*bahradj*) étaient devenues plus nombreuses dans les mains du public que les monnaies du sultan (*seultâniyah*). Le nom de l'héritier présomptif fut inscrit sur le dînâr, auquel on donna le nom d'*amîry* (émirien). Défense fut faite d'en employer d'autre. (Ebn el-Atîr, X, p. 41.)

An 487 (1094). Baghdâd. 18,000 dînârs *émiriens.* (Ebn el-Atîr, X, p. 159.)

Années 521-540. Il (Zenghi) avait l'habitude de distribuer, chaque vendredi, d'une manière ostensible, 100 dînârs *émiriens.* (*Atabeks* - de Slane, *Hist. ar. des Crois.*, t. II, 2e part., p. 115.)

Années 544-565. Revenu de propriétés sises dans le territoire du Djeziret ebn 'Omar : 700 dînârs *émiriens.* (*Atabeks* - de Slane, *Hist. ar. des Crois.*, II, 2e part., p. 270.)

Années 540-569. Baghdâd. Turban fait d'une riche étoffe brochée et tout doré vendu 600 dînârs *émiriens.* (*Atabeks*-de Slane, *Hist. ar. des Crois.*, II, 2e part., p. 300.)

An 574 (1178-1179). A Mosoul, l'orge était à 1 dînâr *émirien* les 3 *makkoûks.* (Ebn el-Atîr, XI, p. 299.)

An 599 (1202-1203). El-Malek el-ʿÂdel y consentit à la condition que le prince de Mârédîn lui porterait 150,000 dînârs : le change du dînâr revint à 11 qîrâts d'*émirien*. (Ebn el-Atîr, XII, p. 117.)

Voir aussi sous *Change*.

16. *Batr.*

Il (ʿAmr) augmenta l'impôt jusqu'à 22 *batr* d'or, de sorte que les habitants (d'Alexandrie), pliant sous la charge et hors d'état de payer, se cachèrent.... ʿAmr destitua Ménas et le remplaça par Jean. En effet, au lieu de la somme de 22,000 pièces d'or, à laquelle ʿAmr avait fixé le tribut de la ville, Ménas le malfaiteur avait levé et remis aux Israélites 32,000 (*batr*) cinquante-six pièces d'or. (Chron. Byz. trad. du copte par M. Zotenberg, *Journ. as.*, mars-avril 1879[1].)

17. بخاريّة *Bokhâriyah*, de Bokhârâ.

Vers l'an 259 (872-873). Le *kharâdj* de Bokhârâ s'élève à un million de derhams; mais les derhams de cette province ressemblent au cuivre. (Al-Yaqubi-Juynboll, p. 73.)

On lit dans la *Ghâyah* : « La validité de la vente *salam* exige dix-sept conditions dont six concernent le *capital* (ce qui est payé d'avance). La première est

[1] M. Zotenberg dit en note que le mot በትር፡ (= عصا) qui, quelques lignes plus loin, signifie *mille*, s'explique peut-être par une confusion des deux mots coptes ϣⲉ et ϣⲟ (ou ϣⲁ). Ce terme ne serait-il pas simplement la transcription de l'arabe بدر ?

la spécification du genre : on doit expliquer si ce sont des derhams ou des dînârs ou d'autres choses *pondérables* comme le fer et le coton, ou *mesurables* comme le froment et l'orge. La deuxième est la spécification de l'espèce, à savoir si les monnaies sont de Bokhârâ ou de Samarqand, quand des monnaies diverses ont cours dans la ville. La troisième concerne la spécification de la qualité : bonne, mauvaise, moyenne.. (*Kanz*-ʿAyny, 2e part., p. 54.)

CC. Bechr (mort en l'année 238) a dit : « Suivant Abou Yousef, l'emprunteur doit la valeur de la somme, en or, au jour où a été effectué le prêt des derhams dont je t'ai mentionné les espèces, c'est-à-dire les *bokhârys*, les *tabarys* et les *yazîdys*. » — El-Qodoûry (mort en l'année 428) a dit : « Étant établi ce que nous avons mentionné de l'opinion d'Abou Hanîfah sur le prêt des *fels*, les derhams *bokhârys*, qui sont des fels d'une espèce particulière, et les *tabarys* et les *yazîdys*, qui sont des pièces dans lesquelles l'alliage domine, suivront la même règle que les fels. C'est pourquoi Abou Yousef les a assimilés aux fels. » (*Reudd el-mohtâr*, IV, p. 24.)

18. بدرة *badrah*.

Somme de 1,000 à 10,000 pièces d'or. (Dre de Kazimirski.)

Années 254-270. Deux *badrah* de dînârs. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, II, p. 249.)

Un *badr* est une bourse contenant 10,000 dirhems. Il est encore d'usage en Espagne de compter la mon-

naie de cette manière. Une «talega» (bourse) est égale à 1,000 dollars. (De Gayangos, *Hist. of the moh. dyn.*, t. II, p. 469, n. 16.)

La *badrah* est... un sac contenant 1,000 ou 10,000 derhams, ou 7,000 dînârs. (*Tâdj el-ʿaroûs*, III, p. 35.)

Tout ce qui est complet est *badr;* c'est pourquoi on a donné à 10,000 (derhams) le nom de *badrah*, attendu qu'ils constituent la *perfection* et la *dernière limite* du nombre. Ainsi s'est exprimé Ebn Qotaybah. Suivant d'autres, le *badr* est la peau de l'agneau (ou du chevreau) qui vient d'être sevré. Il se peut que cette peau soit tannée pour servir à faire un sac dans lequel on met ce nombre de derhams; d'où elle a donné son nom aux derhams, suivant la manière de faire des Arabes, qui appellent une chose par le nom de l'objet qui en a été la cause ou qui l'avoisine. (*Kétab Alef bâ*, I, p. 127.)

19. البربرة *elberberah*, hyperbères.

On trouve à Tiflis le dînâr qu'on appelle *perperah;* c'est un beau dînâr finement travaillé en creux? (*mafroûgh moqaʿʿar*) et qui porte, avec des légendes nabathéennes? (*seryâniyah*)[1], des figures d'idoles. Chaque pièce (est égale à) un metqâl de bon or. Il est impossible de la contrefaire. C'est la monnaie du pays des Abkhâz et celle que frappent leurs rois. (Qazwîny, *Âṭâr el-bélâd*-Wüst., p. 348.)

[1] Comp. *Dict. géogr. de la Perse*, trad. B. de Meynard, p. 326 et 428.

An 733 (1332-1333). Constantinople. La princesse (Beïaloun, fille du roi des Grecs) me donna 300 dînârs en or du pays, qu'on appelle *alberbérah* (hyperbères); mais cet or n'est pas bon. (Ebn Batoutah, trad. Defrémery, II, p. 444.)

Comp. Ducange, t. II, p. 822, et t. VII, p. 189 et 190[1].

20. برمكيّة *Barmakiyah*, des Barmécides.

Frœhn, mscr. III, fol. l. 91; cf. Moeller, Catal. mscr. I, 2, p. 192. (W. Tiesenhausen, *Monn. des Khal. Or.*)

21. بغليّة *baghliyah*, et بغليّة وافية *baghliyah wâfyah*, baghlys et baghlys wâfys.

Avant l'islamisme, les habitants de la Mekke voyaient arriver chez eux des dînârs d'Héraclius ainsi que les derhams des Perses, appelés *baghlys*. (Balâdory-de Goeje, p. 466.)

Les monnaies qui avaient cours parmi les hommes, dans l'antiquité, étaient de deux sortes. Les unes sont connues sous le nom de *noires fortes de poids*, et les autres sous celui de *tabaris anciennes*. Ces deux sortes de monnaies étaient celles qui avaient le cours le plus ordinaire dans le commerce. Les monnaies fortes

[1] Je dois à mon savant ami M. L. Blancard la note suivante : « On nommait *perperi*, dans les chartes génoises du XIIe siècle, une monnaie d'or de Constantinople qui avait cours comme monnaie de change à Gênes et comme monnaie usuelle en *Romanie*. Cette monnaie d'or se divisait en carats. (*Hist. Patr. monum.*, chart. II, juin 1853, in-fol.) Voir la suite de cette note sous *Change*.

de poids, que l'on appelle aussi *baghlis*, étaient des dirhems de Perse; le poids de chacun de ces dirhems était égal à celui du mithcal d'or, au lieu que dans les dirhems qui ont cours aujourd'hui[1], il s'en faut de trois mithcals sur dix dirhems. Ainsi sept dirhems *baghlis* étaient égaux à dix dirhems du cours actuel[2]. (Maqr. - de Sacy, *Tr. des monn. mus.*, p. 6, 7; ms. fol. 35 v°.)

An 29 (649-650). Sa'îd ebn el-'Âsy ebn Sa'îd ebn el-'Âsy accorda la paix au roi du Djordjân moyennant 200,000 derhams ou, dit-on, moyennant 300,000 (derhams) *baghlys wâfys*. (Balâdory - de Goeje, p. 335.)

Les habitants de la Mecque faisaient usage du dirhem *tabari* de 8 daneks, et du dirhem *bagli* de 4 daneks[3]. (Maqr.-de Sacy, *Tr. des monn. mus.*, p. 8; ms. fol. 36 r°.)

Dirhem *beghely*, certaine monnaie frappée autrefois par un juif du nom de Beghel, et de la largeur de la paume de la main. (Querry, *Dr. mus.*, I, p. 45, n.)

El-Hadjdjâdj frappa des derhams *baghlys* sur lesquels il inscrivit : *Au nom de Dieu. El-Hadjdjâdj.* (Balâdory - de Goeje, p. 468.)

[1] Le texte porte جواز, qu'il convient de traduire plutôt, ce me semble, par derhams « légaux ».

[2] Derhams « légaux », voir la note précédente.

[3] Dans tous les autres endroits où l'auteur parle de ces deux sortes de dirhems, il dit, sans aucune alternative, que le dirhem *bagli* pesait 8 daneks, et le dirhem *tabari* 4 daneks; et ce sentiment paraît être le mieux fondé, puisque le dirhem *bagli* se nomme aussi *vafi*, c'est-à-dire complet, fort de poids. S. de S.

Les derhams, à cette époque (année 75 ou 76), étaient les *cosroès*, actuellement appelés *baghlys*, parce que Râs el-Baghl les frappa pour ʿOmar, avec le coin de Cosroès, du temps de l'islamisme. Ils portaient gravé le portrait du roi; au-dessous du trône était écrit en persan : *nouch khor*, qui signifie « mange en santé ». Leur poids, avant l'ère musulmane, était d'un metqâl. (Ed-Damîry, *Hayât el-haywân*, vol. I, p. 78, éd. de Boulaq.)

Le pays de Sîs est la contrée des infidèles arméniens. Ceux-ci sont soumis au roi Nâcir[1] et lui payent tribut. Leurs dirhems sont d'argent pur (*feddah khâlésah*) et ils sont distingués par le nom de *albaghliyah*. (Ebn Batoutah, trad. Defrémery, I, p. 163.)

22. معاملة بغداد, monnaie de Baghdâd.

An 479 (1086-1087). Le sultan ordonna d'ajouter aux fiefs des *vékils* du khalife le *nahr barza*, qui fait partie de la route du Khorasân, et 10,000 dînârs, monnaie de Baghdâd. (Ebn el-Atîr, X, p. 104.)

23. بغوّى *baghawy*.

Le dînâr d'Aden est égal aux deux tiers du *baghawy*. (El-Moqadd. - de Goeje, p. 99.)

24. بقّجة *boqdjah*.

Années 1025-1031 (1616-1622). Grande disette dans l'Yaman : un œuf de poule se vendit une *boqdjah*,

[1] El-Malek en-Nâser Mohammad ebn Qélâoûn régna pour la troisième fois de 709 à 741.

ce qui représente un grand (derham), équivalant à 2 *oṭmânys*. (El-Mohebby, *Hommes ill. du* XI*e siècle*, IV, p. 298.)

(Vers la fin de l'année 1762 de notre ère) les changeurs comptaient (dans l'Yaman) par une monnaie idéale nommée *buskṣcha*, dont 80 faisaient l'écu espèce. (Niebuhr, *Descr. de l'Arabie*, Paris, 1779, t. II, p. 47.)

25. بندقيّة *bondoqiyah*, de Venise (derhams et dînârs).

Si les pièces diffèrent de valeur intrinsèque (*mâliyah*), — C. comme l'or *charîfy* et le *bondoqy*, — le contrat est annulable, bien que ces deux monnaies aient un même cours, à moins qu'il n'y ait eu spécification, — C. en séance, pour faire disparaître l'ignorance. — CC. En effet, quoique ces deux monnaies aient un même cours, la valeur intrinsèque de l'une est plus forte. (*Reudd el-mohtâr*, IV, p. 26.)

An 733 (1332-1333). Constantinople. La princesse (Beïaloun, fille du roi des Grecs) joignit à ce cadeau 2,000 drachmes de Venise. (Ebn Batoutah - Defrémery, II, p. 444.)

Lorsque Almélik al-Mouayyad Scheikh vint de Damas, au mois de ramadhan 817 (oct.-nov. 1414), avant[1] que l'émir Neurouz-Alhafedhi, gouverneur de Damas, eût été mis à mort, son armée et les gens qui la suivaient apportèrent une grande quantité de dirhems *bondokis* et *neurouzis*, et ils eurent cours dans le commerce; on les vit avec grand plai-

[1] Le ms. 1938 porte « après ».

sir, parce qu'il y avait longtemps qu'on n'avait vu de dirhems. (Maqr. - de Sacy, *Tr. des monn. mus.*, p. 47; ms. fol. 44 v°.)

26. بهرجة *bahradjah.*

Bahradj, faux (*bâtel*), mauvais (*rady*), se dit de toute chose. On lit dans le *Chafâ el-ghalîl*[1] : « *Bahradj* est arabisé de *nabahrah*, qui veut dire faux (*bâtel*); il a le même sens que *zaghal* (de mauvais aloi). On dit aussi *nabahradj*, pl. *nabahradjât* et *bahâredj*. » El-Marzoûqy[2] a dit dans son commentaire du *Fasîh*[3] : « Un derham *bahradj* et *nabahradj*, c'est-à-dire faux (*bâtel*), *zayf*. » Kerrâ', dans le *Modjarrad*, a dit : « Un derham *bahradj*, mauvais (*rady*). » El-Motarrézy[4] rapporte, d'après Ebn el-A'râby[5], que le derham *bahradj* est celui qui n'est pas reçu dans les ventes.

[1] Hadji Khal. ne donne que le titre de cet ouvrage.

[2] Abou 'Aly ebn Mohammad el-Marzoûqy, mort en l'année 421. (Hadji Khal., IV, p. 444.)

[3] Important ouvrage de lexicologie ayant pour auteur Abou 'l-'Abbâs Ahmad ebn Yahya, connu sous le nom de Ṭa'lab, de Koufah, le grammairien, mort en l'année 291 (903). (Hadji Khal., IV, p. 443. — Ebn Khall., *Biogr. Dict.*, I, p. 83). Il prit des leçons d'Ebn el-A'râby.

[4] Célèbre lexicologue, mort en l'année 610 (1213), auteur du *Moghreb fi 'l-loghah.* — Je suis porté à croire qu'il faut lire dans le texte El-Motarrez, et qu'il s'agit ici d'El-Motarrez (Abou 'Omar ez-zâhed), grand philologue, élève de Ṭa'lab et mort en l'année 344 ou 345.

[5] Abou 'Abd Allah Mohammad ebn Zyâd, connu sous le nom d'Ebn el-A'râby, l'auteur de *relations* (et philologue), mourut en l'année 231 (Ebn el-Atîr, VII, p. 17.) Hadji Khal. place sa mort en l'année 231 dans le vol. I, p. 436, et en l'année 333 dans le vol. V, p. 49, 53 et 85.

Abou Djaʿfar fait observer que cela revient à la définition donnée par Kerrâʿ, attendu que ce n'est que parce qu'il est mauvais qu'il n'est pas reçu dans les ventes. On lit dans le *Fasîh :* « Derham *bahradj* », et son commentateur El-Layly [1] ajoute : « On appelle derham *bahradj* celui qui a été frappé ailleurs qu'à l'hôtel des monnaies de l'émir; c'est ce qu'a rapporté El-Motarrézy d'après Ṭaʿlab qui le tenait d'Ebn el-Aʿrâby. » Suivant Ebn Khâlawayh [2], l'expression *derham bahradj* appartient au langage des Arabes. Le vulgaire, dit-il, se sert du mot *nabahradj*. On lit dans le *Lésân* [3] : « Le derham *mobahradj* est celui dont l'argent est mauvais; tout ce qui est mauvais en fait de derhams ou autres reçoit la dénomination de *bahradj*. C'est le mot arabisé du persan *nabahrah*. D'après Ebn el-Aʿrâby, on appelle *bahradj* le derham dont le coin a été supprimé [4]. Tout ce qui est refusé chez les Arabes se nomme *bahradj* et *nabahradj*. » (*Tâdj el-ʿaroûs.*)

Le mot persan *nabahrah* vient lui-même de l'indien *nabahlah*. D'après le *Surret el-fatâwa* [5], on ap-

[1] Chéhâb ed-dyn Abou Djaʿfar Ahmad ebn Yousef el-Febry (el-Layly), le grammairien, mort à Tunis en l'année 691 (1291). Le texte du *Tâdj el-ʿarous*, éd. du Caire, porte El-Lably.

[2] Philologue mort en l'année 370 à Alep. (Ebn Khall., *Biogr. Dict.*, I, p 456.)

[3] *Lésân el-ʿarab*, ouvrage de lexicologie par Djamâl ed-dyn Abou 'l-Fadl Mohammad ebn Mokarram el-Ansâry el-Efrîqy el-Mesry, mort en l'année 711 (1311). (Hadji Khal., V, p. 310.)

[4] المبطل السكّة.

[5] L'auteur Sâdeq Mohammad es-Sâqézy (de Chio) mourut en l'année 1059 (1649).

pelle *bahradj* ces pièces d'argent défectueuses (*zéyif*) que le Trésor refuse parce qu'elles sont mauvaises; *nabahradjah*, celles qui sont refusées par les commerçants, et *sattoûqah* celles dans lesquelles l'alliage domine sur le fin. (*Oqiânos.*)

Voir *Nabahradjah.*

27. *Bohémienne* ou des *Tavernes* (Monnaie).

An 1065 (1655). Le mauvais état des finances, que l'altération de la monnaie ne faisait qu'aggraver, mit bientôt le grand vizir Souleïman-Pacha dans les mêmes embarras que son prédécesseur. Bien que la piastre fût reçue par le trésor, d'après le cours légal, à raison de 80 aspres, et l'écu du lion à raison de 70 aspres seulement, le mécontentement n'en était pas moins général dans la nation, car la monnaie nouvellement frappée contenait, ainsi que nous l'avons dit, plus de cuivre que d'argent. Cette monnaie, connue sous le nom de *monnaie bohémienne* ou *des tavernes*, ne fut plus acceptée à son taux nominal, mais seulement d'après son poids[1]. (De Hammer, *Hist. de l'emp. ott.*, X, p. 378.)

28. Monnaie *takafouriyah* (royale, d'Arménie).

Traité de 684 (1285-1286), avec le roi d'Armé-

[1] L'auteur du *Nassihatnamé* se plaint déjà de la détérioration de la monnaie sous le règne d'Ibrahim, et dit : « La piastre contient 9 $\frac{1}{2}$ drachmes d'argent; si la drachme d'argent, au lieu de ne donner que 8 aspres, donnait 10 aspres, la piastre avait cours de 95 aspres : maintenant, elle est montée à 125 aspres. » De Hammer.

nie : . . . Il donnera en argent, en monnaie *takafouriyah* (royale), 500,000 dirhems, comptés au poids. (Quatrem., *Mamlouks*, II, 1re part., p. 206.)

29. تِبْر *tebr*, lingot.

On appelle *tebr* le morceau (de métal) qu'on prend de la mine. (*Kanz-*ʿAyny, p. 88 et 339.)

On donne le nom de *tebr* à l'or et à l'argent non monnayés. Ce terme s'applique d'une manière générale à d'autres métaux tels que le cuivre et le fer; toutefois il sert plus fréquemment pour désigner spécialement l'or. Suivant quelques auteurs, il est employé dans son sens propre, quand il s'applique à ce métal précieux, et au figuré pour les autres métaux. (*Madjmaʿ el-anheur*, p. 135.)

On nomme *tebr* l'or et l'argent qui n'ont pas encore été *façonnés*. (*Reudd el-mohtâr*, II, p. 30.)

Ḍahab el-ʿayn signifie « monnaies d'or »; *ḍahab el-tebr*, que les Espagnols appellent « oro de Tibar », est de l'or vierge. (Gayangos, *Hist. of the moh. dyn.*, II, p. 469, n. 45.)

Le minimum du don nuptial est 10 derhams — monnayés ou non; il est même permis que ce soit le poids de 10 derhams en *tebr*, leur valeur fût-elle inférieure, contrairement à ce qui a lieu pour le *nésâb* du vol. (*Kanz-*ʿAyny, p. 151.)

Le don nuptial doit être au moins de 10 derhams, — du poids de 7 metqâls, ces derhams, au lieu d'être frappés, fussent-ils du *tebr*. (*Madjmaʿ el anheur*, p. 223.)

Les associations dites *mofâwadah* et *ʿénân* ne peuvent être convenues qu'en derhams ou en dînârs, c'est la doctrine unanime de nos docteurs, ou en *fels* ayant cours, suivant l'opinion de Mohammad, ou bien en *tebr,* qui est la substance de l'or ou de l'argent avant qu'ils aient été monnayés. Ce terme s'applique aussi d'une manière générale à d'autres métaux tels que le cuivre et le fer; mais il s'entend le plus souvent, d'une manière spéciale, de l'or. Il est des auteurs qui l'appliquent à l'or au propre et disent que pour les autres métaux cette expression est métaphorique. (*Madjmaʿ el-anhéur,* p. 441.)

30. تبريز *Tebriz.*

Voyez sous *Adarbaydjân.*

31. تجّارى *teudjdjâry,* commercial.

An 441 (1049-1050). En cette année fut frappé le dînâr *teudjdjâry* (dans l'Ifrîqiyeh). (Ebn Adhary-Dozy, p. 289.)

Voyez aussi sous غطريفيّة.

32. تموينة *tamoûnah.*

(Les pièces d')or du Khouzistân (consistent en) dâneqs : chaque dâneq (se compose de) 48 *tamoûnah;* la *tamoûnah* est l'*areuzzah.* (El-Moqadd.-de Goeje, II, p. 417.)

33. تنكه *tankah.*

An 213. El-Mâmoûn investit son fils El-ʿAbbâs du gouvernement du Djezyreh (Mésopotamie) et ordonna de remettre tant à El-Moʿtasem qu'à El-ʿAbbas 500,000 dînârs. Il fit donner la même somme à ʿAbd Allah ebn Tâher, qui avait été destitué de la charge d'émir (*emrah*) de Mesr. . . Je dis : Peut-être le dînâr n'avait-il pas alors la même valeur qu'aujourd'hui, mais était-il égal aux dînârs des Orientaux (*machâréqah*), qu'on appelle *tanga*[1]. Dieu est plus savant. (Abou 'l-Mahâsen - Juynboll, t. I, 2ᵉ part., p. 662.)

La *tankah* vaut 8 derhams, (Quatremère, ms. ar. nº 583, *Not. et extr. des mss.*, XIII, p. 182.)

Une *tankah* représente 8 derhams *heshtkâni.* (Quatremère, *ibid.*, p. 211.)

An 743 (1342), Dehly. Le poids du tencah, en dînârs du Maghreb, est de 2 dînars $\frac{1}{2}$. (Ebn Bat.-Defrémery, I, p. 293.)

Vers l'an 743, Dehly. La valeur de la pièce appelée *tengah* est de 2 dînârs et $\frac{1}{2}$, en or du Maghreb. (Ebn Bat. - Defrémery, III, p. 426.)

Dehly. Chaque khân reçoit la valeur de 2 *laks;* le *lak* vaut 100,000 *tankah*, et la *tankah* 8 derhams, . .

[1] On lit en marge du ms. A : « Je dis : c'est faux ; les dînârs, en ce temps-là étaient plus forts que le dînâr de notre époque. J. — Le texte imprimé porte كذبت ; mais je suppose qu'il faut lire كَذَبْتَ « tu mens », et que cette apostrophe aura été écrite par un lecteur peu bienveillant.

Chaque esclave du sultan reçoit, par mois, 2 *manns* de froment et de riz, et, chaque jour, 3 *estârs* de viande et ce dont il a besoin; il lui est en outre alloué mensuellement 10 *tankah blanches* et annuellement 4 vêtements. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, II, p. 174.)

Cf. les deux ouvrages de M. Edw. Thomas : *The initial coinage of Bengal* et *The Chron. of the Patan Kings of Delhi.*

Le mot *tengtcheh*, تنکچه, ou *tengah*, تنکه, désigne une petite monnaie d'argent en général. On lit dans le *Zafer-nameh* (ms. Quatremère, fol. 308) : « A cette époque, chaque *tengtcheh* était reçu pour 6 dînârs *kopekis.* » Plus bas (fol. 308 v° et 309 r°) : « Une somme de 100,000 *tengtcheh* du poids d'un *mithkal*, dont chacun à cette époque avait cours pour 6 dînârs *kopekis.* » Plus bas (fol. 309 v°): « 15,000 *tengtcheh* du poids d'un *mithkal.* » Ailleurs (fol. 310 r°): « Une somme de 20 *tengtcheh-khâni* valant 600 dînârs de Tebriz. » Et enfin (*ibid.*) : « Une somme de 20,000 *tengtcheh*, dont chacun vaut 6 dînârs. » Dans le *Matla assaadein* (fol. 332 v°) : « On ne trouvait pas à acheter, pour 5 *tangah*, un *mann* d'orge ou de froment » . . . Suivant l'auteur du *Borhani-Kati* (p. 523, éd. de Calcutta) : « le mot *tengah* désigne une quantité d'or ou de cuivre, qui varie suivant les lieux. » Gonzales de Clavijo (*Vida del gran Tamerlan*, 2° éd., p. 156) fait mention d'une monnaie d'argent appelée *tagaes;* il est clair qu'il faut lire *tangaes* . . .; l'auteur évalue chacune de ces pièces à 2 réaux d'argent . . . Antonio Tenreiro, voyageur portugais qui par-

courut l'Asie au commencement du XVIe siècle, assure que le *tanga* est une monnaie d'argent de la valeur de 3 vintins (*Itinerario*, éd. de 1762, p. 359). L'éditeur de l'histoire des Tatars d'Aboul 'l-Gazi (*Hist. généalogique des Tatars*, p. 542) dit que le *tanga* qui a cours dans la grande Boucharie est d'un argent assez fin et vaut à peu près le quart d'un écu. Au rapport de Hauway (*An historical account of the British trade over the Caspian sea*, t. I, p. 242), le *tonga* qui a cours à Khiva est une petite pièce de cuivre dont il faut 1,500 pour faire la valeur d'un ducat, tandis que le cours du *tonga* de Bokhara (*ibid.*, p. 244) varie de 50 à 80 pour 1 ducat. Aujourd'hui à Khiva, suivant le témoignage de M. Mouraviev (*Voy. en Turcomanie*, p. 316), le *tenga* est une petite pièce d'argent de fort bon aloi : 2 *tenga* valent 1 franc 40 centimes. M. Burnes (*Travels into Bokhara*, t. II, p. 37) évalue le *tenga* au tiers d'une roupie. Ce mot n'a pas été inconnu aux écrivains arabes, car on lit dans l'ouvrage intitulé *Mesâlek el-Absâr* (man. ar. 583, fol. 13) que, chez les Indiens, le mot *tenkeh*, تنكه, désigne une monnaie valant 8 dirhems. (Quatremère, *Mém. histor. sur la vie du sultan Chah-Rokh*, *Journ. as.*, 1836, t. II, p. 346 et suiv., note.)

34. *Toûmân.*

Ces deux sommes réunies formaient un total de 800 *touman*, dont chacun vaut 10,000 dînârs courants, et le dînâr 6 dirhems : en sorte que cette somme se montait à 8 millions de dînârs courants

ou 48 millions de dirhems. (Quatremère, ms. ar. n° 583, *Notices et extraits des manuscrits*, t. XIII, p. 194.)

J'ai eu sous les yeux le registre qui a appartenu à mon aïeul Emin Ed-Din Nasr, conseiller ou *mustôfi* du divan des finances sous les Seldjouqides. Il résulte de ces documents que l'Iraq donnait au trésor un revenu équivalent à 2,520 tomans *mongoli*, c'est-à-dire 2,520,000 dînârs. *Mustôfi*[1]. (Yaqout, *Dict. géogr. de la Perse*, trad. de M. B. de Meynard, p. 151, note.)

Sous Melik-Schah, l'impôt de la Perse était encore de 15,000 tomans d'or (soit 50,000 tomans mongols). (B. de Meynard, *loc. cit.*, p. 63, note.)

Sous le règne de Suleïman-Schah, le Kurdistân payait au fisc environ 200 tomans *khani* (le toman valait 65 tomans de notre monnaie). Même après les ravages causés par l'invasion des Mongols, il donnait 21 tomans *khâni*, plus 1,500 dînârs. *Mohammad Medjdi*, d'après le *Nozhet*. (*Dict. de la Perse*, trad. de B. de Meynard, p. 480, note.)

Voyez aussi sous *Change*.

35. جهادى *djéhâdy*.

CC. De notre temps chaque espèce de pièces d'or et d'argent monnayés varie de poids, comme le *djéhâdy*, l'ʿ*adly* et le *ghâzy*, que frappe le sultan de notre époque. Si donc quelqu'un emprunte 100 dînârs

[1] Mustôfi publiait sa *Nozhet el-qouloub* en l'an 730 de l'hégire.

d'une espèce, il est tenu d'en rembourser 100 de cette même espèce et d'un même poids, ou bien de s'acquitter en pièces équivalentes, au poids, et non au nombre. Différemment, il y aurait *usure*. (*Reudd el-mohtâr*, IV, p. 182.)

36. جوارقيّة [1] *djawâréqiyah*.

Il y avait encore (dans l'antiquité) une autre espèce de dirhems nommés *djavaréki*[2]. (Maqr.-de Sacy, *Tr. des monn. mus.*, p. 7; ms., fol. 35 v°.)

37. جيتل *djîtal*.

Un *djîtal* (dans l'Hindoustan) équivalant à 4 *fels* (oboles). (Quatrem., ms. ar. n° 583, *Not. et extr. des mss.*, t. XIII, p. 211.)

Voyez sous *Lak*.

38. جيّد *djayyed*, bon; plur. جياد.

Bon (derham), opposé à ردى (*rady*), mauvais. (*Madjma' el-anhear*, p. 524, 529, 567; *Kanz*-'Ayny, p. 89; 2e part., p. 60, 95, 154.)

C. Il n'acquittera pas non plus la valeur en argent de la nouvelle frappe, car tant que l'alliage ne domine

[1] Ce mot semble écrit جرارقة (*djarâréqah*) dans le ms. 1938, fol. 20 v°. On pourrait peut-être y voir une forme plurielle de جُرْجِى (grec), que les modernes écrivent غريق ou اغريق. On sait que مشرق fait au pluriel مشارقة; مغرب devient مغاربة, etc.

[2] L'origine de cette dénomination m'est absolument inconnue. S. de S.

pas (sur le fin), il en est des *bonnes* monnaies comme des *mauvaises*. (*Reudd el-mohtâr*, IV, p. 24.)

39. جيشى *djaychy*, militaire.

Le dînâr *djaychy* vaut 13 dirhems et $\frac{1}{3}$ (Ebn Fadl Allah, mort en l'année 749 = 1348 de J. C., *apud* de Sacy, *Tr. des Monn.*, extraits, p. 82, et ʿAbd el-Latif - de Sacy, p. 594, pour l'année 777 = 1375-1376 de J. C.)

Sous les sultans Mamlouks, l'*iqtâʿ* (apanage) de quelques *émirs de cent* qui approchaient le monarque s'élevait jusqu'à 200,000 dînârs *djaychys* et quelquefois à plus. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, II, p. 216.)

Le traitement du ministre des finances était payé en dînârs *djaychys*. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, II, p. 224.)

Certains grands émirs qui approchaient du sultan (mamlouk bahrite) à Mesr jouissaient d'*iqtâʿs* s'élevant à 200,000 dînârs *djaychys*. (Soyouty, *Heusn el-mohâdarah*, 2e part., p. 84.)

Voir aussi sous *Change*, Guide du Kâteb, fol. 129 r°.

40. حرف *harf*.

Années 1025-1031 (1616-1622). La disette dura tout le temps que Mohammed Pacha fut gouverneur de l'Yaman, au point que la charge de chameau de froment (équivalant à 30 *qadah* de Sanʿâ) se vendit 40 *harf*. (Mohebby, *Hommes illustres du XIe siècle*, t. IV, p. 298.)

Fin 1762 de J. C. Yaman. Les petites monnaies

sont nommées *kbîr*, *komâssi*, *bâli* et *harff*. Un écu espèce vaut en Yemen 32 *kbîr*, ou 64 *komâssi*, ou 72 *bâli*, ou 160 *harff*.

Dans les montagnes on compte par *harff* et par *kbîr*. (Niebuhr, *Descr. de l'Ar.*, II, p. 47.)

41. حندوس *handoûs*, حندوسيّة *handoûsiyah*.

An 444 (1052-1053). A Sebtah (Ceuta), la famine fut très grande : l'once de viande se vendit 1 derham, des derhams *handoûsys*. (Ebn Adhâry-Dozy, p. 265.)

An 661 (1262-1263). Le sultan[1] avait fait frapper des monnaies de cuivre semblables aux *folous* de l'Orient et dont la valeur intrinsèque égalait celle qu'elles représentaient. En ceci, il avait eu pour but de rendre service au public en lui donnant une monnaie dont l'emploi devait faciliter les achats et les ventes[2]. Il s'y était décidé surtout en voyant les monnaies d'argent s'altérer de plus en plus par la cupidité des changeurs et des fondeurs juifs. Ces pièces de cuivre s'appelaient *handous*[3]. Bientôt les malfaiteurs

[1] Le Hafsîde de Tunis, Abou 'Abd Allah Mohammad el-Mostanser billah.

[2] Jusqu'alors, on se servait dans le petit commerce de coupures de monnaies d'argent, ainsi que cela se faisait chez plusieurs autres peuples musulmans. De Slane.

[3] Selon Es-Cherîchy, dans son commentaire sur les Séances d'El-Harîri, les *handous* étaient les coupures de dirhems. De Slane. — Voici le passage d'Ech-Charîchy, tel qu'il se trouve dans l'édition des *Séances* d'El-Harîry par S. de Sacy, Paris, 1822 : «La *qet'ah* (morceau, fragment), chez les habitants du Machreq (l'Orient), est une menue monnaie (*el-wâhédah men sarf*) qu'ils désignent sous le

se mirent à en frapper des quantités n'ayant pas le poids requis; aussi finirent-elles par devenir tout à fait mauvaises. Ce fut en vain que le sultan condamna à mort plusieurs des coupables; rien ne put arrêter le mal. A la fin, le peuple ne voulut plus recevoir la nouvelle monnaie et en demanda la suppression; des paroles on passa aux actes de violence. Le sultan supprima les monnaies de cuivre. (*Hist. des Berbers*-de Slane, II, p. 354.)

42. خالدية *Khâlédiyah*, de Khâled.

Derhams frappés par Khâled ebn ʿAbd Allah el-Qasry, de l'année 106 (724) à l'année 120 (738).

Voyez sous *Origines de la monnaie*, Maqr.-de Sacy, *Tr. des monn.*, p. 28; ms., fol. 48 r°; *Tr. des fam.*, fol. 24 v°.)

43. خراسانية *Khorâsâniyah*, du Khorasân.

Quant aux derhams qui sont en cuivre et avec lesquels il est permis de vendre et d'acheter dans les villes du Khorasân, ce sont là également des pièces dont il n'est pas licite de faire usage dans les transactions entre musulmans. Il ne convient pas que l'Imâm tolère qu'il soit rien vendu en derhams de ce genre dans aucune des cités musulmanes. La vente n'est licite qu'en employant du bon argent monnayé en derhams et du bon or monnayé en dînârs, les-

nom de *handoûs*. Ils prennent un derham et le coupent en morceaux. C'est là leur menue monnaie (*sarfhom*), et ils s'en servent pour faire l'aumône. »

quelles espèces ne doivent pas contenir du cuivre, qui les altère. Le cuivre altère l'argent à tel point que la couleur rouge de ce métal ressort dans l'argent et reparaît. C'est là une pratique qui ne produit rien de bon. Je suis donc d'avis qu'il soit publiquement défendu de faire usage de ces pièces dans les transactions.

Il en est de même des *tabarys* et des (derhams) qui leur ressemblent. (Abou Yousef, *Tr. de l'impôt*, fol. 128 r° et v°.)

Les monnaies des habitants de l'ʿIrâq se prennent au poids; toutefois leurs *sandjah* (poids) sont plus fortes que celles du Khorasân [1]. (El-Moqaddasy-de Goeje, I, p. 129.)

Dans quelques endroits (du Mawarâ'n-nahr réuni avec le Khawârezm et le Qabdjaq), on se sert du *dînâr khorâsâny*, qui vaut 4 derhams. (Quatrem., ms. ar. n° 583, *Not. et extr. des mss.*, t. XIII, p. 244.)

Voir sous *Imâmiyah*, Kétâb el-hâwy, fol. 17 v°.

44. (Dînars du) *khamis el-ʿadas* (jeudi des lentilles, jeudi saint.

Sous les Fâtémites, l'hôtel des monnaies situé au Caire à côté du grand Khân de Masrour frappait entre autres les dînârs de la *ghorrah* (1er de l'an) et ceux du *jeudi des lentilles*. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, I, p. 445 et 490; S. de Sacy, *Tr. des monn.*, extraits, p. 76, 78-81.)

Voir aussi sous *Kharroûbah*.

[1] C ajoute : Elles sont plus fortes de 2 derhams par 100. De G.

45. خوارزمية *Khawârezmiyah*, du Khârezm.

Le Khârezm paye un tribut de 420,120 derhams, en derhams du pays qui sont (de) 4 dâneqs ½. (El-Moqadd.-de Goeje, II, 340-341.)

CC. L'auteur de la *Qonyah*[1] dit en se servant du sigle F K : « L'usage entre habitants du Khârezm est d'acheter une marchandise pour 1 dînâr et de payer ensuite ⅔ de dînâr *mahmoûdy* ou ⅔ de dînâr et 1 *tassoûdj nysâbourys*. » « Le contrat, ajoute l'auteur, s'exécutera conformément à cet usage, et la différence ne sera pas due par l'acheteur[2]. » On trouve le même principe cité dans le *Bahr* d'après la *Tâtârkhâniyah*[3]. (*Reudd el-mohtâr*, IV, p. 26.)

46. دمشقي *Demechqy*, de Damas.

Nom donné au dînâr frappé par 'Abd el-Malek ebn Merwân. Voir sous *Origines de la monnaie musulmane*, Balâdory.

De Damas, en général : si la différence ne porte

[1] La *Qonyat el-menyah* a pour auteur Abou 'r-Radjâ Nadjm ed-dyn Mokhtâr, mort en l'année 658 (1260).

[2] Il est curieux de retrouver aujourd'hui un usage à peu près semblable au Maroc. Au marché de laines, qui se tient à quelques heures de Casablanca, un négociant achète, par exemple, un *qentâr* de laine à 10 pièces de 5 francs, à la condition de n'en payer que 9. C'est ce qu'on appelle faire la *reklah*. Il y a quelques années la différence était encore plus considérable, car le vendeur ignorait, au moment de la vente, le véritable prix que devait lui donner son acheteur.

[3] La *Tâtârkhâniyah*, sur les fetwas, par le hanafite 'Alem ebn 'Alâ.

que sur le nom de la monnaie, comme *égyptienne* ou *damascaine*. (*Madjmaʿ el-anheur*, p. 462.)

47. *Douazdehkani* (Derham).

Voyez sous *Lak*.

48. *Doukani* (Derham).

Voyez sous *Lak*.

49. دوقيّة, ducale, du duc.

An 576. Palerme. 300 *reubâʿys* d'or ducaux, bons, monnaie courante de Sicile. (Cusa, *Dipl. gr. ed ar. di Sicilia*, p. 41.) Voyez aussi sous *Reubâʿy*, années 531, 556, 578 et 586.

50. راضيّة *Râdiyah*, d'Er-Râdy[1].

Les Égyptiens se servent beaucoup des *râdys*. Le (khalife) Fâtémite a changé les monnaies, sauf les *râdys* et les *mozabbaq*. (El-Moqaddasy-de Goeje, I, p. 204.)

En l'année 363 (972), le dînâr *râdy* baissa et perdit au change plus d'un quart de dînâr. Les particuliers éprouvèrent une perte énorme sur leur avoir en dînârs *blancs* et en dînârs *râdys*. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, II, p. 6; S. de Sacy, *Chrest. ar.*, II, p. 130.)

Voir sous *Moʿezziyah*.

[1] Le khalife de Baghdâd Er-Râdy billah régna de 322 à 329 (934-940).

51. ربّاعيّ *Reubâʿy.*

Almamoun fit fabriquer des dînârs et des dirhems (années 193-198) et fit supprimer de ces monnaies le nom de son frère Mohammad Al-Amin. Ces pièces n'eurent pas cours longtemps. On les nommait *rubaïs* (c'est-à-dire des quarts). Lorsqu'il les fit frapper il était à Mérou; c'était avant que son frère eût été tué (année 198). (Maqr.-de Sacy, *Tr. des monn.*, p. 30; ms. 1938 sup. ar., fol. 40 v°.)

An 444 (1052-1053). Fostât. Yâzoûry fit remettre au marchand une somme de 30 *robay* d'or. (Quatremère, *Mém. géogr. sur l'Ég.*, II, p. 315; Maqr., *Tr. des fam.*, fol. 8 r°.)

Ebn er-Rachîq (mort en l'année 456, en Sicile) rapporte que Téqat ed-daulah Yousef ebn ʿAbd Allah ebn Mohammad ebn El-Hosayn el-Qodâʿy, prince de Sicile, donna au poète ʿAbd Allah ebn Ibrâhîm ebn el-Motanna et-Toûsy, généralement connu sous le surnom d'Ebn el-Mowaddeb, une somme de 100 *reubâʿys*. (Ebn Khallikân-de Slane, IV, p. 44.)

La *Hédjâziyah*, la prédicatrice (dont fait mention, dans ses *Noqat ʿala el-Khétat*, Mohammad ebn Ibrâhîm el-Djowwâny, qui vivait après l'année 520 = 1126), donna un *reubâʿy* au marchand de dattes. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, II, p. 450.)

Lorsque le khalife (Fâtémite) sortait pour se rendre à quelqu'une de ses maisons de plaisance situées hors du Caire, il faisait distribuer de l'argent. Il re-

mettait à chacun des deux *commandants de l'étrier*, celui de droite et celui de gauche, 26 dînârs et 50 *reubâ'ys*... A chaque *djâmé* devant lequel il passait, il donnait 1 dînâr, à l'exception du *djâmé* de Mesr, dont l'allocation (*rasm*) était de 5 dînârs. A chaque *masdjed* devant lequel il passait, il donnait 1 *reubâ'y*... Arrivé à une de ses maisons de plaisance, il distribuait en or une somme de 57 dînârs, et, en *reubâ'ys*, 186 dînârs, aux personnes de sa suite, aux *ostâds*, etc. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, I, p. 481.)

(Sous le vizirat d'El-Mamoun) on leur jeta par la fenêtre des dînârs, des derhams et des *reubâ'ys*. (Maqr., *Descr. de l'Ég.*, I, p. 492.)

An 531 (1136-1137). Sicile. 412 *reubâ'y* ducaux ayant cours (*djâïzeh*), au moment de la présente vente, parmi les habitants de la Sicile, chacun de ces *reubâ'y* ayant 1 grain (*habbah*) d'or de moins que le (*reubâ'y*) pesant (*el-wâzen*) :

27 *reubâ'y*, 2 cinquièmes d'un *reubâ'y* et le tiers du cinquième d'un *reubâ'y*; — 164 *reubâ'y* et 4 cinquièmes d'un *reubâ'y*; — 219 *reubâ'y*, 3 cinquièmes d'un *reubâ'y* et le tiers du cinquième d'un *reubâ'y*. (Cusa, *Dipl. gr. ed ar. di Sicilia*, p. 64-65.)

An 556. Sicile. 350 *reubâ'y* ducaux ayant cours parmi les habitants de la Sicile, chacun de ces *reubâ'y* ayant un grain d'or de moins que le *pesant* : 2 fois 116 *reubâ'y* et deux tiers de *reubâ'y*, et 2 fois 58 *reubâ'y* et un tiers de *reubâ'y*. (Cusa, *loc. cit.*, p. 103.)

An 576. Sicile. 300 *reubâ'y* d'or ducaux, bons, monnaie courante de Sicile. (Cusa, *loc. cit.*, p. 41.)

An 578. Sicile. 120 *reubâ'y* de la monnaie ducale (*sekkeh doûqiyeh*) ayant actuellement cours parmi les habitants de la Sicile. (Cusa, *loc. cit.*, p. 492.)

An 586. Sicile. 500 *reubâ'y* ducaux ayant cours, au moment de la présente vente, parmi les habitants de la Sicile, chacun de ces *reubâ'y* ayant un grain d'or de moins que le *pesant.* (Cusa, *loc. cit.*, p. 45.)

An 589. Sicile. 44 *reubâ'y* espèces, en or, bons, monétaires (*sekkiyeh*), royaux (*malěkiyeh*), ayant cours en Sicile (*djéwâz Séqelliyeh*) au jour du présent contrat. (Cusa, *loc. cit.*, p. 497.)

An 592 (1196 de J. C.). Sicile. 24 *reubâ'y* — dont la moitié est de 14 *reubâ'y*, — en espèces, en or, ducaux, bons, monétaires (*sekkiyeh*), ayant cours, à la date du présent contrat, parmi les habitants de la Sicile; chacun desquels *reubâ'y* a un grain d'or de moins que le *pesant.* (Cusa, *loc. cit.*, p. 500.)

Voyez aussi sous *Change.*

Cf. aussi M. Amari, *Hist. des mus. de Sicile*, l. IV, chap. XIII, p. 457-458 du deuxième volume.

52. رُبْع *reub'.*

Le dînâr du (khalife) Fâtémite a en outre un petit *reub'*. Le dînâr et le *reub'* sont pris au nombre. (El-Moqaddasy-de Goeje, I, p. 240.)

«Raboinus, Rabuinus monetæ species in regno Hierosolymitano et Cyprio.» (Du Cange, citant l'édit proclamé dans toute la Terre-Sainte par les chefs de la croisade à l'approche de Salâh ed-dyn, *apud*

H. Lavoix, *Monn. à lég. ar. frappées en Syrie par les Croisés*, p. 47.)

53. ردى *rady*, mauvais.

Opposé à *djayyed*. Voyez sous *Djayyed*.

54. رشيديّة *Rachidiyah*, de Rachîd.

Monnaies frappées à Cabès (Ifriqiyah) par Rachîd ebn Kâmel, des Beni Djâmé'. Voyez sous *Faits divers*, *Hist. des Berbers*-de Slane, II, p. 36.

55. رصاص *rasâs*, plomb.

Si quelqu'un acquitte sa dette en (pièces de) plomb (*rasâs*) ou en *sattoûqah*... (*Madjma' el-anheur*, p. 363.)

Celles de ces pièces qui n'ont pas cours, c'est-à-dire celles dans lesquelles l'alliage domine, comme les *rasâsah* et les *sattoûqah*. (*Madjma' el-anheur*, p. 532; *Kanz*-'Ayny, p. 274.)

56. ركنيّ *Reukny*, de Reukn ed-daulah.

Si le fabricant payait au sultan pour chaque *dast* 20 metqâls, moitié en *imâmiens* et moitié en *reuknys*[1], cette somme représenterait 18 dînârs imâmiens. (*Kétâb el-hâwy*, fol. 178 r°.)

An 602 (1205-1206). Chéhâb ed-dyn el-Ghoûry, roi de Ghaznah et d'une partie du Khorâsân (mort

[1] Il s'agit ici, selon toute probabilité, des dînârs frappés par Reukn ed-daulah, le Bouweihide, qui régna de 320 à 366 (932-976).

en l'année 602), combat les Banou Kawkar... Les prisonniers faits par les musulmans étaient si nombreux qu'on en vendait cinq pour un dînâr *reukny*. (Ebn el-Atîr, XII, p. 136-137.)

57. ريال فرنجى *riâl frandjy*, écu franc.

Le derham légal pèse 14 qîrâts; mais le derham en usage en pèse 16. Le poids du *riâl frandjy* en derhams d'usage est de 9 derhams et 1 qîrât, et en derhams légaux de 10 derhams et 5 qîrâts, ce qui fait 145 qîrâts[1]. Le *nésâb* s'élèvera donc en *riâls* à 19 *riâls*, 3 derhams et 3 qîrâts. T(ahtâwy). (*Reudd el-mohtâr*, II, p. 29.)

Peut-être faut-il entendre par *rial* de France (dans un document daté du Caire an 1213 = 1799) notre écu de trois livres. (S. de Sacy, *Chrest. ar.*, III, p. 382.)

58. زائدة *zâïdah*, excédants.

An 397. Mesr. Voyez sous *Qéta*ᶜ et sous *Change*.

[1] En effet 9 derhams de 16 qîrâts et 1 qîrât = 145 qîrâts; et de même, 10 derhams de 14 qîrâts et 5 qîrâts = 145 qîrâts. Ce qîrât étant de 0gr,2207 (voy. sous *Qîrât*, 2e part., Poids), on a pour le *riâl frandjy* 0gr,2207 × 145 = 32 grammes. Ce poids ne correspond guère qu'à celui du *dryegulden* (3 florins) de Hollande, en argent, qui pesait 32gr,292. Chardin nous dit (*Voy. en Perse*, I, p. 5) qu'à son arrivée à Smyrne, il trouva les écus et les demi-écus, la plupart au coin de la Hollande. Les Turcs les appelaient *arslân* « lion », à cause du lion gravé sur ces pièces, et les Arabes, *abou kelb*.

59. زكاوى *zakâwy*, de la dime aumônière.

Dînâr de l'Omân. Voyez sous *Change*. (El-Moqadd.- de Goeje, I, p. 99) et sous *'Aṭṭarys* (*ibid.*, I, p. 104 et 105.)

60. زيف *zayf*.

Les pièces désignées sous le nom de *zoyoûf* et de *zayf*, *masdars* de *zâf(a)*, et sous celui de *nabahradjah* appartiennent au genre des derhams, car l'argent qu'elles renferment est supérieur à l'alliage. La différence entre ces deux sortes de pièces consiste en ce que les *zayf* sont refusées par le Trésor, mais reçues par le commerce, tandis que les *nabahradjah* sont également refusées par l'un et par l'autre. (*Madjma' el-anheur*, p. 362-363; *Kanz*-'Ayny, p. 273-274; 2e part. p. 60.)

La dénomination de *derham* s'applique aussi aux *zoyoûf* et aux *nabahradjah*. (*Madjma' el-anheur*, p. 567; *Kanz*-'Ayny, 2e part., p. 95.)

CC. *Zoyoûf* est le pluriel de *zayf*. *Mesbâh*. — Ce sont les pièces contenant un (fort) alliage; les négociants les acceptent, mais elles sont refusées par le Trésor, qui n'admet que les très bonnes pièces. Le mot *zyâfah* n'est pas arabe. L'alliage contenu dans les *nabahradjah* est plus fort que celui des *zoyoûf*. (*Reudd el-mohtâr*, III, p. 132-133.)

CC. *Zayf*, c'est-à-dire «mauvais» (*rady*). On dit *derham zayf* et (au pluriel) *darâhem zoyoûf*. On lit dans la *Tâtârkhâniyah* : «Les derhams sont de quatre

espèces : bons (*djyâd*), *nabahradjah*, *zoyoûf* et *sattoûqah*. On n'est pas d'accord sur ce qu'il faut entendre par *nabahradjah;* suivant les uns, ce sont les pièces qui sont frappées ailleurs qu'à l'hôtel (des monnaies) du sultan. — Les *zoyoûf* sont celles qui contiennent de l'alliage (*el-maghchoûchah*), et les *sattoûqah*, du cuivre blanc argenté. » La généralité des docteurs (*machâïkh* [1]) s'exprime ainsi : « Les bons (*el-djyâd*) sont de l'argent pur; ils ont cours dans les transactions commerciales et sont admis par le Trésor. Les *zoyoûf* sont les pièces que le Trésor refuse, mais que reçoivent les commerçants dans leurs transactions. Il n'y a pas de mal à les employer, pourvu toutefois qu'on fasse connaître au vendeur que ce sont des *zoyoûf*. Les *nabahradjah* sont les pièces que les commerçants repoussent. On appelle *sattoûqah* celles qui contiennent du cuivre blanc dans le milieu et dont les deux faces, supérieure et inférieure, sont en argent; la loi ne les considère pas comme des derhams. »

« En résumé, lit-on dans l'*Anfaʿ el-wasaïl* [2], les *zoyoûf* sont meilleurs; ensuite viennent les *nabahradjah*, et, après ces deux, les *sattoûqah*. Ces derniers sont de la même catégorie que les *zoghl*, pièces dans lesquelles le cuivre est en plus grande quantité que l'argent. (*Reudd el-mohtâr*, IV, p. 218.)

[1] Dans les ouvrages de droit hanafite, on désigne sous le nom de *machâïkhna* (nos cheikhs) les docteurs qui n'ont pas vécu du temps de l'imâm Abon Hanîfah. (*Reudd el-mohtâr*, III, p. 453.)

[2] L'auteur Beurhân ed-dyn Ibrâhîm mourut en l'année 758 = 1357.

5 derhams *zoyoûf* en valant 4 bons. (*Madjma*ʿ *el-anheur*, p. 135; *Kanz*-ʿAyny, p. 89.)

Quand celui qui a reçu (de son débiteur) des pièces *zayf*, sans le savoir, au lieu de bonnes pièces, et les a dépensées, ou si elles ont péri, le débiteur se trouve pleinement libéré. — Ce dernier ne doit plus rien et n'est passible d'aucun recours. — Abou Yousef est d'avis que le créancier rendra des pièces *zayf*, et que le débiteur payera en bonnes pièces. (*Madjma*ʿ *el-anheur*, p. 524-525.)

61. سابوريّة *Sâboûriyah*, de Sapor, de Sâboûr,

Il n'est pas permis de vendre un dînâr *ghazâny* (du gouvernement du sultan Ilkhanien Ghazan en Perse, 694-703 = 1294-1303) pour un dînâr *sapourî* (du roi Sapor des Sassanides de la Perse ancienne), à cause de la différence du titre et de l'empreinte. (Behrnauer, *Inst. de Pol.*, *Journ. as.*, janv. 1861, p. 31.)

An 420 (1029). Dobays se réfugia à Es-Sendiyah, auprès de Nadjdat ed-daulah Abou Mansoûr Kâmel ebn Qarâd, qui l'emmena avec lui auprès d'Abou Sénân Gharîb ebn Maqn et parvint à le raccommoder avec Djalâl ed-daulah et son armée; il se porta garant et prit l'engagement de payer pour lui 10,000 dînârs *sâboûrys*, lorsqu'il serait replacé dans son gouvernement. (Ebn el-Atir-Tornberg, IX, p. 265.)

An 427 (1035-1036). El-Qâïm bé-amr Allah

ordonna de faire usage des dînârs *sâboûrys* à la place des dînârs *maghrébys*[1]. (Ebn el-Atîr, IX, p. 308.) Voyez sous *Qâsânys*.

62. سالمية *Sâlémiyah*, d'Es-Sâlémy (l'émir Ylboghâ).

An 803 (1400-1401). L'*Ostâdâr* du sultan ordonna de frapper des pièces d'or du poids d'un metqâl pour chaque dînâr. Il voulait ainsi abolir l'usage récemment introduit de se servir des monnaies d'or *franques*. Ces pièces furent frappées : on les appelait dînârs *sâlémys*. Elles demeurèrent en circulation jusqu'à ce qu'En-Nâser Faradj fît battre des dînârs qu'il appela *nâsérys*. (Maqrîzy, *Descr. de l'Ég.*, II, p. 292.)

Voyez sous افرنجى (دينار) et sous ريال فرنجى.

63. ستوقة *sattoûqah*.

On appelle ainsi la monnaie d'argent qui ne passe pas et est fausse : l'intérieur (litt. le dessous) est du cuivre et la surface de l'argent. On dit : un derham *sattoûq*, *sottoûq* et *tostoûq*, c'est-à-dire *zayf*, *bahradj*, recouvert d'argent; suivant l'explication donnée par le commentateur, ce mot est arabisé de *seh touy*, ce qui veut dire « trois parties »; en effet ces pièces sont composées de cuivre, d'étain et d'argent : l'intérieur est du cuivre et les faces sont de l'argent. L'auteur du *Moghreb* a dit : « Le *sattoûq* est pire que le *bahradj*. » D'après El-Karkhy (mort en l'année 340), le

[1] C'est-à-dire des Fâtémites.

sattoûq, chez les Hanafites, désigne les pièces dans lesquelles le cuivre jaune ou le cuivre dominait. (*Oqîânos*.)

Pour les *sattoûqah*, c'est un péché de les prendre ou de les donner en payement, de s'en servir en vendant ou en achetant, car ce sont des *fels*. (Abou Yousef, *Tr. de l'impôt*, fol. 128 v°.)

Le mot *sattoûqah* a été arabisé du persan *seh tâq*, c'est-à-dire que les deux côtés de ces derhams sont de l'argent, et l'intérieur, du cuivre jaune. (*Kanz*-ʿAyny, p. 274.)

Les *sattoûqah* sont des pièces dans lesquelles l'alliage domine. Suivant quelques-uns, les *sattoûqah* sont du cuivre jaune doré ou argenté. D'après El-Karkhy, ce sont les pièces dans lesquelles le cuivre jaune ou le cuivre domine. (*Kanz*-ʿAyny, 2e part., p. 95.)

Les *sattoûqah* sont des pièces dans lesquelles l'alliage est plus considérable que le fin, c'est-à-dire dont l'extérieur est de l'argent, et l'intérieur, du cuivre ou du plomb. Ce mot a été arabisé du persan *setoûyeh*. (*Madjma*ʿ *el-anheur*, p. 567.)

Les *sattoûqah* ne sont pas compris sous la dénomination de derhams. (*Kanz*-ʿAyny, 2e part., p. 95.)

Les derhams dans lesquels l'alliage domine, comme les *sattoûqah*. (*Madjma*ʿ *el-anheur*, p. 135.)

Ce qui n'a pas cours, c'est-à-dire en fait de monnaies dans lesquelles l'alliage domine, comme les *rasâsah* (monnaies de plomb) et les *sattoûqîyah*. (*Kanz*-ʿAyny, p. 274; *Madjma*ʿ *el-anheur*, p. 532.)

Sattoûqah et *sottoûqah*. *Qohostâny*. On lit dans le *Fath* : « Ce sont les pièces qui contiennent un alliage excessif. Ce mot est arabisé de *sî toûqah*, qui veut dire « trois couches » ; les deux couches formant les deux faces sont de l'argent, et celle du milieu est en cuivre ou autre métal analogue. (*Readd el-mohtâr*, III, p. 113.)

Les pièces dans lesquelles l'alliage égale le fin sont assimilées à celles dans lesquelles l'alliage domine, quand il s'agit de vente, d'emprunt ou de change. Il n'est donc pas permis d'en faire usage, dans ces sortes de transactions, si ce n'est au poids, par assimilation aux mauvais derhams. Le contrat toutefois ne sera pas rompu, attendu que le fin (*khâlès*) existe réellement dans ces pièces et n'est pas en quantité inférieure à l'alliage. Il faudra donc avoir égard au poids qu'elles devraient avoir légalement. (*Madjma*ʿ *el-anheur*, p. 532.)

Celui qui, après avoir avoué qu'il a touché dix (derhams) d'un autre, prétend que c'étaient des *zoyoûf* ou des *nabahradjah*, sera cru, — sur son serment; — car le nom de derham s'applique aussi à ces deux sortes de monnaies. Mais on n'ajoutera pas foi à son assertion, s'il dit que c'étaient des *sattoûqah*, attendu que celles-ci ne rentrent pas sous la qualification de derhams. (*Madjma*ʿ *el-anheur*, p. 567.)

Quelqu'un qui a juré de s'acquitter de sa dette n'accomplit pas son serment s'il la paye en (monnaies de) plomb ou en *sattoûqah*, — C. dont le milieu est de l'alliage, — attendu que ces deux sortes de pièces

n'appartiennent pas au *genre* des derhams. (*Reudd el-mohtâr*, III, p. 133.)

64. سجلماسية *Sedjelmâsiyah*, de Sedjelmâsah.

An 325 (936-937). En-Nâser gratifiait les intendants chargés de faire venir le marbre de Carthagène d'Afrique et de Tunis pour la construction de la ville d'Ez-Zahrâ, de 3 dînârs pour chaque bloc de marbre et de 8 dînârs de *Sedjelmâsah* pour chaque colonne. (Ebn Adhâry-Dozy, 2e part., p. 246.)

65. *Sultani ou doukani.*

Voyez sous *Lak.*

66. *Sultanin.*

Le sultanin valant autant que le ducat sequin de Venise, c'est-à-dire 41 *médins*, et le médin le *gros* (il grosso), c'est-à-dire 4 sous, la bourse vaut 621 sultanins. (Pigafetta, secrét. d'amb. en 1568, cité par de Hammer, *Histoire de l'Empire ottoman*, t. VI, p. 511.)

« 150,000,000 aspres ou 3 charges, qui font 300,000 ducats sultanins. » Dans cette citation de Pigafetta, il est question, non des grands ducats turcs ayant la même valeur que ceux de Venise, mais des ducats de moindre grandeur de la valeur d'un scudo ou d'un écu de 6 livres. — Un écu de 6 livres vaut 50 aspres.

Saranzo s'exprime ainsi : « Un aspro vale 24 manguri, il manguro è moneta di rame, e vale quanto il

nummolo antico. 5 aspri buoni a peso fanno una dramma, 12 dramme fanno un talero, e 1 $\frac{1}{2}$ talero fa 1 zecchino Venetiano, il quale è tanto come un sultanino Turchescho, moneta di oro, e di maggior prezzo, ch' abbiano i Turchi, e vale 16 Paoli Romani in circa. » On voit par là que depuis l'avènement de Sélim Ier jusqu'à la fin du règne de Sélim II, l'écu valait 40 aspres, le ducat sultani, le scudo et l'écu de 6 livres 50 aspres, et le ducat hongrois 2 florins 15 kreuzer, ou 60 aspres; l'aspre valait près de 2 kreuzer. Tel fut l'état de la monnaie turque jusqu'en l'année 996 (1587), époque à laquelle Selaniki, p. 228, signale une détérioration si exorbitante de la monnaie, que la piastre, dont la valeur réelle n'était que de 40 aspres, montait à 50 aspres, et le ducat à 120 aspres. — Le médecin Minadoi de Rovigo qui, à cette époque, se trouvait tantôt en Syrie, tantôt à Constantinople, nous apprend que le ducat ne fut accepté par le fisc du Kaire que pour 43 aspres, tandis qu'à Constantinople il avait cours pour 85 aspres. — Le dinar impérial qui pèse aujourd'hui, dit l'historien arabe[1], 1 drachme et 2 karats, et qui vaut à Constantinople 60 othmanis, et en Égypte 80 othmanis. Voyez *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque du Roi*, t. IV, p. 454. (De Hammer, *Histoire de l'empire ottoman*, VII, p. 413.)

D'après le cours de la monnaie sous Souleïman,

[1] Qotb ed-dyn el-Mekky, dans le *Barq el-Yamany*.

où le ducat représentait une valeur de 60 aspres, la pièce d'or valait 12 drachmes d'argent, cours qui ne différait pas beaucoup de l'ancien système monétaire des Arabes, chez lesquels le dinar fournissait 13 $\frac{1}{3}$ dirhems[1]. L'akdjé (aspre) était donc le douzième de la petite monnaie d'or (*altoun*) des Turcs, à l'époque où le cours de la monnaie ottomane n'était pas encore détérioré. (De Hammer, *Hist. de l'emp. ott.*, VII, p. 414-415.)

Sultanin. Monnaie d'or qui se fabrique au Caire, et qui a cours dans tous les États du Grand Seigneur; c'est la seule espèce d'or qui se frappe à son coin; on l'appelle *shérif* ou séquin : on appelle aussi sultanins des espèces d'or qui se frappent à Tunis; mais outre que ces sultanins sont d'un tiers plus forts que ceux d'Égypte, l'or en est à plus haut titre, et au plus près de 24 carats. (Abot de Bazinghen, II, p. 603.)

67. سمرقنديّة *Samarqandiyah*, de Samarqand.

Voyez sous *Bokhâriyah*, *Ismâ'îliyah* et *Mohammadiyah*.

68. سميريّة *Somayriyah*, de Somayr.

Derhams frappés par le juif Somayr, du temps d'El-Hadjdjâdj. Cf. sous *Origines de la monnaie*.

[1] De Hammer a pris ici bien arbitrairement la valeur du dînâr *djaychy*.

69. سيّديّة *Sayyédiyah, Sîdiyah,* du Sayyed, du Sîd.

An 296 (908-909). Abou ʿAbd Allah le Chiʿîte investit de (la direction de) la monnaie Abou Bakr le *philosophe*, connu sous le nom d'El-Qamoûdy; il y fit graver : *Louange à Dieu le maître des mondes.* Ces pièces furent appelées *sîdiyah.* (Ebn Adhari-Dozy, p. 148.)

70. سيفيّة *Sayfiyah,* de Sayf ed-daulah.

An 425 (1033-1034). Mort d'Abou-Sénân Gharîb ebn Mohammad ebn Maqn à Karkh-Samarrâ; il portait le titre honorifique de *Sayf ed-daulah* (le glaive de l'empire) et avait fait frapper des derhams qu'il appela *sayfiyah* [1]. Il eut pour successeur son fils Abou 'r-riân. (Ebn el-Atîr-Tornberg, IX, p. 298.)

71. شاكريّة *Châkériyah,* d'Ech-Châker-lillah.

An 321 (933). Mohammad ebn el-Fath, appelé el-Amîn, s'empara de Sedjelmâsah et prit le titre d'*Émir el-Mouménîn* avec le surnom honorifique d'Ech-Châker-lillah. Il frappa des dînârs et des derhams. (Ebn Adhary-Dozy, p. 214.)

Ces pièces furent appelées *dirhems chakériens*, à ce

[1] Voir ma description d'un de ces derhams, frappé à ʿOkbara en l'année 422, dans le *Bull. de l'Inst. égypt.*, n° 11, années 1869-1871, p. 114 et suiv. — Un glaive (*sayf*) figure également sur un dînâr du Ghaznévide Sayf ed-dyn Mahmoud, qui régna de 388 à 421, ainsi que sur deux monnaies de cuivre du Ghaznévide Maʿsoud ebn Mahmoud, qui régna de 421 à 432. Cf. *Cat. of or. coins in the Brit. Mus.*, vol. II, nos 458, 532 et 535.

que nous apprend Ibn Hazm. (Ibn Khaldoun-de Slane, *Berbères*, I, p. 264.)

Il frappa les dînârs *châkérys*. (Ebn Adhary-Dozy, 2[e] part., p. 225.)

L'an 342, il prit le titre d'*Émir el-Mouménîn*, adopta le surnom de Châker-lillah et fit frapper en cette qualité des monnaies d'or et d'argent. . . . En 347, Djauhar s'empara de Tasferaket. Mohammad fils de Fath fut pris à Sedjelmâsah et livré à Djauhar. (Quatrem., ms. ar. n° 580, *Not. et extr. des mss.*, t. XII, p. 605.)

An 347 (958-959). Djouher prit alors la route de Sidjilmessa où Mohammed Ibn el-Feth ibn Ouaçoul gouvernait sous le titre d'*Émir el-Mouménîn*, après avoir fait graver son nom sur les monnaies ainsi que l'inscription suivante : تقدست عزّة الله « que la gloire de Dieu soit vénérée ». (*Berbères*-de Slane, II, p. 543.)

72. شاهيّة *Châhiyah*, du Châh.

An 398 (1007-1008). Conquête de Bahîm Noghor (dans l'Inde) par Yamîn ed-daulah. La garnison demanda l'*amân*. Yamîn ed-daulah trouva dans la citadelle, entre autres richesses, neuf millions de derhams *châhys*. (Ebn el-Atîr, IX, p. 146.)

73. شريفيّ *charîfy*.

Le *charîfy* est le dînâr d'El-Malek el-Achraf Bersbây (r. 825-841 = 1422-1438). Il est pur d'alliage;

son poids est d'un derham légal et d'un huitième de derham. Le *nésâb*, en cette monnaie, est de 25 dînârs deux septièmes et un neuvième de dînâr. Si on multiplie le chiffre de ce *nésâb* par un derham et un huitième de derham, on a comme produit le *nésâb* de l'or en derhams [1]. (Ed-Dahaby, *Fî tahrîr ed-derhâm wa'l metqâl*, p. 4.)

An 1102 (1691). Les monnaies d'or et d'argent étaient très rares, et bien qu'en vertu d'une ordonnance les impôts dussent se payer un tiers en or et les deux autres en argent et en cuivre, jamais on ne put l'obtenir. De plus, l'Albanie avait répandu sur toute la surface de l'empire une mauvaise monnaie de cuivre, et, lorsque deux personnes concluaient une affaire, on demandait s'il fallait payer en bonne ou en mauvaise monnaie de cuivre ou d'argent [2]. D'après le cours ordinaire de la monnaie, la piastre était évaluée à 120 aspres, le ducat *schérif* à 270, et le ducat *yaldiz* à 300 seulement; le grand vizir ordonna que, dans les payements faits par le trésor, la piastre fût acceptée pour 160 aspres, le ducat schérif pour 360, et le ducat yaldiz pour 400. (De Hammer, *Hist. de l'emp. ott.*, XII, p. 310-311.)

[1] $(25 + \frac{2}{7} + \frac{1}{9}) \times 1\frac{1}{8} = 28\frac{4}{7}$ derhâms = 20 metqâls ou dînârs. Le derham légal pesant 3 gr., 0898 (voy. 2e part., POIDS), on aura pour le poids du *charify* 3 gr., 476025. Ce poids, si l'on tient compte du frai et de la tolérance, differe fort peu des 53 grains anglais (= 3 gr., 4344) que pèse un dînâr de Bersbay dans le *Cat. of or. coins in the Brit. Museum*, vol. IV, p. 204, n° 655. $25\frac{25}{63}$ *charifys* × 3 gr., 476025 = 88 gr., 28 = 4 gr., 414 (poids du metqâl légal) × 20.

[2] C'est ce qui se passe encore en Turquie, en Égypte et au Maroc.

Ce fut sous l'administration d'Ismaïl-Pacha, gouverneur du Caire (1695-1697) que les ducats *eschrefis* furent frappés au coin du sultan. L'ordonnance qui fut rendue à ce sujet prescrivit pour le ducat le poids de 22 karats et pour 100 ducats l'emploi de 115 drachmes d'or. (De Hammer, *Hist. de l'emp. ott.*, XII, p. 434.)

Scharafi, monnaie d'or qui se fabriquait autrefois en Égypte : le scharafi vaut autant que le sultanin, c'est-à-dire environ l'écu d'or ancien de France. Les Arabes l'appellent *dinar* ou *methcal aldhegel* (lis. *addeheb*). Les scharafis sont présentement très rares, quelques-uns croient que c'est la même espèce que les Grecs nommaient *Bezans d'or*.

Scherefi, monnaie d'or qui a cours dans les États du roi de Perse; il vaut 8 larins, à raison de 2 pièces de 8 réaux d'Espagne le larin; les Européens nomment les scherefis des séraphins d'or.

Scherif, autrement nommé sultanin, et assez communément séquin, est une monnaie d'or qui ne se fabrique presque qu'au Caire, et qui a cours dans tous les États du Grand Seigneur; c'est la seule espèce d'or qui se fabrique en Turquie. — L'or dont on fait les schérifs est apporté en Égypte par de pauvres Abyssins qui souvent font deux à trois cents lieues par des déserts affreux, pour venir échanger deux, trois ou quatre livres de poudre d'or au plus contre les marchandises dont ils ont besoin. — La valeur de ces espèces n'a pas toujours été la même; vers le milieu du XVIIe siècle, les schérifs ne valaient que

4 livres, monnaie de France; ils montèrent ensuite à 100 sols, et ils étaient à 6 livres sur la fin du même siècle. — Les autres espèces d'or qui se trouvent dans les États du Grand Seigneur y sont apportées du dehors, comme les ducats d'Allemagne, de Hongrie et de Venise. (Abot de Bazinghen, II, p. 584-585.)

Scharafi. Un ducat d'or d'Égypte. Ce fut Al-Malek Al-Aschraf qui fit battre le premier cette monnaie, et qui lui donna son nom. Elle vaut ce que l'on appelle ordinairement un *sultanin*, qui est du poids de notre écu d'or. Les Arabes l'appellent aussi *dinar* et *methcal aldheheb.* Les Grecs l'ont appelé *Besant d'or.* — Les Persans appellent un *scherefi* ou *scharafi*, une monnaie d'or qui vaut 8 *larins*, de sorte que chaque larin valant 2 réaux d'Espagne, le scherefi vaut 2 pièces de 8 réaux, qui sont 2 écus, monnaie de France, ou 2 pièces de 8 ou de 58 sols, comme nous les appelons. (D'Herbelot, *Bibl. Or.*, p. 760.)

Voyez aussi sous *Sultanin.*

74. *Chanizdekani.*

Voir sous *Lak.*

75. *Chechkani.*

Voir sous *Lak.*

76. صحيح *sahîh*, entier.

Il est valable également de vendre un derham

entier et deux derhams *ghallah*[1] moyennant deux derhams *entiers* et un derham *ghallah*, à cause de l'égalité dans le poids, et parce que la considération de bonté disparaît. (*Madjma' el-anheur*, p. 531.)

Combien faudra-t-il de dînârs de 15 qîrâts pour les changer (contre 30 dînârs *entiers*)?

Tu regardes combien il faut ajouter[2] aux 15 qîrâts pour (avoir) le dînâr *entier* : tu trouves que c'est un tiers. Conséquemment tu augmentes les 30 d'une quantité égale à leur tiers. C'est 10. Il te faudra donc 40 dînârs (de 15 qîrâts). (*Kétâb el-hâwy*, fol. 2 v°.)

Voir aussi sous *Qorâdah*, *Kétâb el-hâwy*, fol. 2 v°, et sous *Imâmiens*, *ibid.*, fol. 4 v°.

An 254-270 (869-884). Pour la construction du château fort d'Er-Raudah (près du Vieux-Caire) chaque brique revint à un derham *entier*. (Maqrîzy, *Descr. de l'Ég.*, II, p. 180.)

An 330 (941-942). Les 2 ratls de pain mêlé de son se vendirent à Baghdâd 2 *qérâts*, (pièce) *entière émirienne*. (Ebn el-Atîr, VIII, p. 285.)

An 330. Grande cherté, surtout dans l''Irâq : le pain se vendit 2 *qîrâts*, (pièce) *entière émirienne*, les 4 ratls. (Ebn el-Atîr, VIII, p. 293.)

Vers l'an 378 (988-989). Royaume de Cordoue. Le propriétaire mit pour condition que les 10 dînârs

[1] Voy. ce mot.

[2] Je suis la leçon du problème précédent où on lit كم يزيد على, au lieu de كم قيمة que porte ici le ms.

d'or seraient *entiers*. (Ebn Adhari-Dozy, 2e part., p. 309.)

Voir aussi sous *Ghallah* et *Moqatta*ʿ*ah*.

77. صغير *saghîr*, petit.

Un *petit* derham du poids d'un demi-derham moins une *habbah* (*Kanz*-ʿAyny, 2e part., p. 65.)

Quant aux herbes potagères, on en a moins en Syrie pour une drachme *noqrah* que dans notre pays pour une *petite* drachme. (Ebn Bat.-Defrémery, IV, p. 336.)

On lit dans le *Bahr* : « Si quelqu'un vend un grand derham moyennant un petit, ou un bon moyennant un mauvais, cela est permis. (*Madjma*ʿ *el-anheur*, p. 529.)

78. صقل *saql? saqal?*

An 460. Monnaie de Tenès. (El-Bekri, éd. de Slane, p. 62.) Voy. sous *Metqâl*.

79. صقلّيّة *Séqelliyah*, Siciliens.

An 460. Ténès. Leur derham vaut douze *siciliens*, au nombre. (El-Bekri-de Slane, éd. ar., p. 62.)

80. صلع *sala*ʿ.

An 460. Tâdemkah. Leurs dînârs se nomment *sala*ʿ, attendu qu'ils sont du pur or et sans empreintes. (El-Bekri-de Slane, éd. ar., p. 181.)

81. صوريّة *Soûriyah*, de Soûr (Tyr).

C'est de Soûr (Tyr) que tirent leur nom les dînârs *soûrys*, dont font usage, dans leurs transactions, les habitants de la Syrie et de l'Irâq. (Qazwîny, *Atâr el-bélâd*[1], éd. Wüstenfeld, p. 144.)

Dînârs *souriens* ou de Tyr. Ces pièces d'or, frappées à Tyr par le gouvernement fatémide, étaient très belles et valaient plus que les dînârs ordinaires[2]. (*Recueil des Hist. des Crois. : Hist. ar.*, I, p. 818.)

La vente du pur pour le falsifié n'est pas permise, ni celle du falsifié pour le falsifié, soit de l'or, soit de l'argent, comme la vente des dînârs *égyptiens* pour les dînârs de l'*Euphrate* ou celle des dînârs de *Syrie*[3]. (Behrnauer, *Journ. asiat.*, janv. 1861, p. 31.)

Durant les trois années qui suivirent la conquête de Tyr[4], les Francs continuèrent à battre monnaie

[1] El-Qazwîny termina cet ouvrage en 674 (Comm. 27 juin 1275). *Hadji Khal.*, I, p. 155.

[2] Les dînârs de Soûr n'étaient pas plus beaux que ceux du Caire, d'Alexandrie, etc. et ne pesaient pas plus. Cf. *Monographie des monnaies fâtémites*, nouveau Marsden.

[3] Sur l'expression الدنانير الصوريّة, cf. Stickel, *Journal de la Soc. Or. de l'Allem.*, t. VIII, p. 837-839. M. Stickel, dans ce passage, a entendu par ces dînârs la monnaie d'or des Byzantins. En effet, les Musulmans n'hésitèrent pas à faire usage des monnaies d'or chrétiennes pendant les croisades, depuis la fin du XII[e] siècle jusqu'à la fin du XIII[e], dans les contrées où ils avaient un commerce fréquent avec les chrétiens. B. — M. H. Lavoix a réfuté victorieusement cette opinion du savant numismatiste allemand. Voy. *Monn. à lég. ar. fr. en Syrie par les Croisés.*

[4] La prise de Tyr (Soûr) eut lieu le 22 de djoumâdâ 1[er] de l'année 518 (7 juillet 1124).

au nom d'El-Âmer; mais au bout de ce temps, ils cessèrent de le faire. (Ebn Khallikan-de Slane, III, p. 455.)

An 569 (1173-1174). Noûr ed-dyn Mahmoûd ebn Zenky avait constitué en faveur de différents waqfs fondés par lui en Syrie un revenu de 9,000 dînârs *soûrys* par mois. (Ebn el-Atîr-Tornberg, XI, p. 267; *Rec. des Hist. des Crois. : Hist. ar.*, t. II, p. 313.)

An 570. Sa'd ed-dyn relâcha, moyennant 150,000 dînârs *soûrys*[1] et 1,000 prisonniers, le comte (Raimond) de Saint-Gilles (es-Sandjîly), seigneur de Tripoli, que Noûr ed-dyn avait fait prisonnier à Hârem. (Ebn el-Atîr, XI, p. 277, et *Rec. des Hist. des Crois. : Hist. ar.*, t. I, p. 619.)

An 574 (1178-1179). Grande cherté : à Damas, la *ghérârah* de froment se vendit 20 dînârs de *Soûr anciens*. (Ebn el-Atîr-Tornberg, XI, p. 299.)

An 575. Ebn Bîrzân, seigneur d'Er-Ramlah et de Naplouse, se racheta pour 150,000 dînârs *soûrys* et 1,000 prisonniers musulmans. (Ebn el-Atîr, XI, p. 301.)

Vers l'an 580 (1184-1185). Le pèlerin Ibn Djobeïr raconte qu'en allant à Tyr, il arriva dans le district de Béla, de Beschara, au nord de la Galilée : là il rencontra des Moghrabins soumis à un impôt d'un kirat et d'un dînâr de l'espèce des dînârs soury,

[1] Il fut mis en liberté moyennant une rançon de 80,000 besans d'or. (*Les familles d'outre-mer* de Ducange, publiées par M. E.-G. Rey, p. 483.)

par tête. (H. Lavoix, *Monn. à lég. ar. fr. en Syrie par les Croisés*, p. 31-32.)

An 586 (1190-1191). Cherté très grande chez les Francs, à Acre : la *ghérârah* de froment monta à plus de 100 dînârs *soûrys*. (Ebn el-Atîr, XII, p. 35.)

An 589. Salâh ed-dyn, en mourant, ne laissa dans son trésor qu'un seul dînâr *soûry* et 40 derhams *nâsérys*. (Ebn el-Atîr, XII, p. 63.)

An 589. A la mort de Salâh ed-dyn, il ne restait dans son trésor (particulier) que 47 dirhems et une seule pièce جرم (dînâr d'or) de *Tyr* صوری. (*Recueil des Hist. des Crois.: Hist. ar.*, t. I, p. 69 et 765 note.)

An 665 (1266-1267). La redevance que les Hospitaliers percevaient du territoire de Aïntab consistait en 500 dirhems *souri* (de Tyr)[1], 2 *makkoûk* de froment, et 6 dirhems pour chaque feddan de terre. (Quatremère, *Mamlouks*, I, 2ᵉ part., p. 42.)

Traité de 684 (1285) entre Qélâoûn et la princesse de Tyr : « Si le pays où le meurtre a été commis est un de ceux qui sont occupés à la fois par des chrétiens et par des musulmans, l'amende sera sup-

[1] La monnaie de Tyr est souvent nommée par les historiens arabes. On lit dans un passage de notre auteur (p. 374) : « On l'imposa pour chaque année à 20,000 dînârs *souri.* » Dans la Vie de Bibars de Nowaïri (fol. 75 r°) : « 15,000 dinars *souri.* » Quelquefois le mot *souri* est mis seul, au lieu de *dînâr souri*, comme dans ce passage de l'*Histoire d'Alep* (ms. ar. 728, fol. 190 r°) : « Il le relâcha pour une somme de 150,000 *souri* ». Il paraît que cette monnaie avait une bien faible valeur, car dans la *Vie de Bibars* (ms. ar. 803, fol. 99 v°) nous lisons que « 1,000 dînârs d'Égypte équivalaient à 25,000 dînârs *souri.* » Mais peut-être l'auteur ou le copiste a-t-il pris le dînâr pour le dirhem. (Quatremère.)

portée par les habitants des deux religions par portions égales. Le prix du sang sera, pour un cavalier, de 1,200 pièces d'argent, monnaie de Tyr; pour un turcopole, de 200, et pour un paysan, de 100 pièces d'or[1]. (Michaud, *Bibl. des Crois.*, p. 559.)

An 877 (1472-1473). Le sultan Qâïtbây établit à Jérusalem une *madraséh* pour les Soûfys, dont il fixa le nombre à 60, avec un traitement mensuel de 15 derhems *syriens* pour chacun. Le traitement mensuel de chaque étudiant fut fixé à 45 derhems. Le supérieur reçut 500 derhems par mois. (Moudjîr ed-dyn, *Bibl. des Crois.*, p. 628.)

82. طاطريّة *tâtariyah.*

Vers l'an 105-125 (723-743). On trouva dans le trésor du Send 18 millions de derhams *tatarys.* (El-Balâdory-de Goeje, p. 443.)

Tatary, monnaie d'argent indienne dont la valeur était d'un derham et demi d'argent pur, ms. 324, chap. XXXI, voy. *Catal. Codd. or. Bibl. L. B.*, IV, p. 148 et suiv. — Ce mot a été mal écrit طاهرية dans l'édition de Masʿoudy, I, p. 382, dern. ligne; lisez avec le ms. de Leyde طاطرية; cf. Reinaud, *Mém. sur l'Inde*, p. 235; Gildemeister, *De rebus Indicis*, p. 28; Ibn Khordâdbeh, éd. Barbier de Meynard, p. 39 : طاطرهية, mot qui paraît cependant à l'éditeur (p. 147) devoir être changé en غطريفيّة; p. 65 :

[1] Il faut lire « d'argent ». (Reinaud.)

الدراهم الطاطرية. (El-Balâdory-de Goeje, *Glossaire*, p. 63.)

Chez le roi de Djozr (Guzerat?) ont cours les dirhems dits *tathérides.* (Ebn Khordadbeh-Barbier de Meynard, p. 189.)

La monnaie du Balhara (roi des Indes) consiste en derhams appelés tâhérys (lisez *tâtarys*), qui pèsent chacun un derham et demi. (Mas'oudi, *Pr. d'or*-Barbier de Meynard, t. I, p. 382.)

Les habitants d'El-Mansoûrah (dans le Send) ont aussi un derham qu'on appelle *tâtary;* comparé au derham (légal), il pèse un derham et deux tiers. Ils emploient aussi les dînârs dans leurs transactions. (Istakhry-de Goeje, p. 173.)

Les habitants d'El-Mansoûrah, dans le Send, ont un derham qu'on appelle *tâtary* et qui équivaut à un derham et un huitième. Ils font aussi usage des dînârs dans leurs transactions. (Ibn Haukal-de Goeje, p. 228.)

Les habitants du Send ont aussi le *tâtara*, qui est (du poids de) deux derhams moins un tiers. (El-Moqadd.-de Goeje, II, p. 482.)

Voyez aussi n° 108 ci-après.

83. طبريّة *Tabariyah*, de Tibériade.

Tabary portant une empreinte grecque [1]. Voyez sous *Origines de la monnaie*, Maqr.-de Sacy, *Tr. des poids et mes.*, p. 53.)

[1] Le D[r] von Bergmann suppose que c'est là une erreur de Maqrîzy. (Voyez *Die Nominalen*, etc., p. 17.)

84. طبرية *Tabariyah*, du Tabarestân.

Dans la suite, les gens devinrent corrompus : les contribuables se mirent à acquitter l'impôt en *tabarys*, qui étaient du poids de 4 dâneqs, et gardèrent le *wâfy* (la monnaie de plein poids), qui avait le même poids que le metqâl. (El-Mawardy-Enger, p. 136.)

Voyez aussi sous *Origines de la monnaie, Bokhârys* et *Moqatta'ah.*

85. طسوة *taswah.*

Les habitants de l'Omân ont les *taswah.* (El-Moqadd.-de Goeje, I, p. 99.)

86. ظاهرية *Dâhériyah*, d'Ed-Dâher Beybars el-Bondoqdâry.

Lorsque Almélik-Aldhaher Rokn eddin Bibars Albondokdari Alsaléhi Alnadjmi fut monté sur le trône (année 658 = 1260), ce prince, qui fut un des plus grands monarques musulmans, fit fabriquer les dirhems *dhahéris*, dont l'aloi fut réglé à 70 pour cent d'argent fin et à 30 pour cent de cuivre. Il fit mettre sur ces dirhems ses armes, qui étaient la figure d'un lion. — Ils continuèrent d'avoir cours en Égypte et en Syrie jusqu'à ce qu'ils fussent altérés en l'année 781, par l'introduction des dirhems de *Hamat.* (Maqr.-de Sacy, *Tr. des monn. mus.*, p. 45-46; ms., fol. 44 r°.)

87. ظاهرية *Dâhériyah*, d'Ed-Dâher Barqoûq.

An 789 (1387). On frappa les derhams *dâhérys*, et le nom du sultan (El-Malek ed-Dâher Barqoûq) fut placé dans un cercle. Les gens en tirèrent mauvais augure et regardèrent cela comme une annonce d'emprisonnement, fait qui se réalisa peu de temps après. (Es-Soyoûty, *Heusn el-mohâdarah*, 2ᵉ part., p. 166.)

88. *Toughralis*, ducats au chiffre entrelacé (*toughra*) du sultan.

An 1108 (1696). L'altération des monnaies, à laquelle on avait eu recours autrefois comme à une mesure d'urgence, avait eu les résultats les plus malheureux : elle avait diminué le cours des vieux ducats de Constantinople, et en avait rendu la rentrée plus difficile, car les porteurs, dans leurs payements au fisc, ne retirèrent aucun avantage de leur plus-value et durent les compter sur le pied des ducats nouveaux. Il en résulta que les anciens bons ducats disparurent pour passer en pays étranger, et que Constantinople fut inondée de ducats algériens, égyptiens et tunisiens d'une valeur infiniment moindre. Afin d'en réunir le plus possible de vieux, on mit en émission des ducats valant 300 aspres, qui, pour les distinguer des anciens, furent frappés au coin du *toughra* (chiffre entrelacé du sultan). Les anciens ducats, évalués à 110 drachmes d'or à 100 aspres, furent changés en *toughralis*. Les piastres otto-

manes (écus au lion et zolota), qui, dans l'origine, étaient d'une valeur supérieure aux écus étrangers, et qui ensuite avaient eu le même cours, valaient, depuis la dernière refonte des monnaies, 4 paras de moins que ces écus; les écus étrangers furent en conséquence rassemblés par la régie des monnaies et convertis en piastres ottomanes, qui, de même que les ducats, reçurent l'empreinte du chiffre du sultan. Outre les hôtels des monnaies de Constantinople, on mit en activité deux autres fabriques de même nature pour les monnaies d'or, à Andrinople et à Smyrne, et trois autres à Erzeroum, Andrinople et Smyrne, pour celles d'argent. (De Hammer, *Hist. de l'emp. ott.*, XII, p. 408-409.)

89. عاشرية *ʿâchériyah.*

An 275 (888-889). Ibrâhîm ebn Ahmad[1] fit frapper des dînârs et des derhams qu'il appela *ʿâchérys;* chacun de ces dînârs contenait dix derhams. (Ebn Adhari-Dozy, p. 115.)

[1] Cet Aghlabite régna en Ifrîqiyah de 261 à 289.

ÉTUDE
SUR
LES INSCRIPTIONS DE PIYADASI,

PAR M. SENART.

DEUXIÈME ARTICLE.

DEUXIÈME ÉDIT.

Prinsep, *loc. cit.*, p. 158 et suiv.; Wilson, *loc. cit.*, p. 163 et suiv.; Kern, *Jaartell. d. zuydel. Buddh.*, p. 89 et suiv.

GIRNAR.

(1) 𑀲𑀯𑀢𑀯𑀺𑀚𑀺𑀢𑀫𑁆𑀳𑀺𑀤𑁂𑀯𑀸𑀦𑀁𑀧𑁆𑀭𑀺𑀬𑀲𑀧𑀺𑀬𑀤𑀲𑀺𑀦𑁄𑀭𑀸𑀜𑁄 (2) 𑀏𑀯𑀫𑀧𑀺
𑀧𑁆𑀭𑀘𑀁𑀢𑁂𑀲𑀼𑀬𑀣𑀸𑀘𑁄𑀟𑀸𑀧𑀸𑀟𑀸𑀲𑀢𑀺𑀬𑀧𑀼𑀢𑁄𑀓𑁂𑀢𑀮𑀧𑀼𑀢𑁄𑀆 (3) 𑀢
𑀁𑀩𑀧𑀁𑀡𑀻𑀅𑀁𑀢𑀺𑀬𑀓𑁄𑀬𑁄𑀦𑀭𑀸𑀚𑀸𑀬𑁂𑀯𑀸𑀧𑀺𑀢𑀲𑀅𑀁𑀢𑀺𑀬𑀓𑀲𑀲𑀸𑀫𑀻𑀧𑀁 (4) 𑀭𑀸𑀚𑀸𑀦𑁄
𑀲𑀯𑀢𑀤𑁂𑀯𑀸𑀦𑀁𑀧𑁆𑀭𑀺𑀬𑀲𑀧𑀺𑀬𑀤𑀲𑀺𑀦𑁄𑀭𑀸𑀜𑁄𑀤𑁆𑀯𑁂𑀘𑀺𑀓𑀻𑀙𑀓𑀢𑀸 (5) 𑀫𑀦𑀼𑀲
𑀘𑀺𑀓𑀻𑀙𑀘𑀧𑀲𑀼𑀘𑀺𑀓𑀻𑀙𑀘𑀑𑀲𑀼𑀥𑀸𑀦𑀺𑀘𑀬𑀸𑀦𑀺𑀫𑀦𑀼𑀲𑁄𑀧𑀕𑀸𑀦𑀺 (6) 𑀘𑀧𑀲𑁄
𑀧𑀕𑀸𑀦𑀺𑀘𑀬𑀢𑀬𑀢𑀦𑀸𑀲𑁆𑀢𑀺𑀲𑀯𑀢𑁆𑀭𑀳𑀸𑀭𑀸𑀧𑀺𑀢𑀸𑀦𑀺𑀘𑀭𑁄𑀧𑀸𑀧𑀺𑀢𑀸𑀦𑀺𑀘 (7) 𑀫𑀽
𑀮𑀸𑀦𑀺𑀘𑀨𑀮𑀸𑀦𑀺𑀘𑀬𑀢𑀬𑀢𑁆𑀭𑀦𑀸𑀲𑁆𑀢𑀺𑀲𑀯𑀢𑁆𑀭𑀳𑀸𑀭𑀸𑀧𑀺𑀢𑀸𑀦𑀺𑀘𑀭𑁄𑀧𑀸𑀧𑀺𑀢𑀸𑀦𑀺𑀘

(8) [illegible]

(1) Sarvata vijitamhi devânaṁpriyasa piyadasino [1] râño (2) evamapi [2] [a] prâcaṁtesu [3] yathâ coḍâ pâḍâ satiyaputo ketalaputo [b] â [4] taṁba (3) paṁṇî aṁtiyako yonarâjâ ye vâpi tasa aṁtiyakasa sâmîpaṁ [5] [c] (4) râjâno sarvatra [6] devânaṁpriyasa priyadasino râño dve cikîcha [7] katâ (5) manusacikîchâ [8] ca pasucikîchâ ca [c] [.] osuḍhâni ca [d] yâni manusopagâni ca (6) pasopagâni [9] ca [e] yata yata nâsti sarvatâ [10] hârâpitâni ca ropâpitâni ca [.] (7) mûlâni ca phalâni ca yata yatra nâsti sarvata [11] hârâpitâni ca ropâpitâni ca [.] (8) paṁthesû kûpâ [12] ca khânâpitâ [13] vrachâ [f] ca ropâpitâ paribhogâya pasumanusânaṁ [.]

DHAULI.	JAUGADA.
(5) Savata vijitaṁsi devânaṁpiyasa piyadasine lâ —— ————————	(6) Savataṁ vijitasi devânaṁpiyasa piyadasine lâjine e vâpi aṁtâ [a] athâ coḍâ pâṁ-

[1] Fac-similé C. °vipritemhi de °priya°.
[2] *E* n'est pas visible dans fac-similé B.
[3] Fac-similé B. °pracaṁ° (?).
[4] Fac-similé C. °putâ a ta°.
[5] Fac-similé C. °sâmino râ°.
[6] B. °vatâ de°, fac-similé C. °râjano savata°.
[7] B. °kîchâ ka°.
[8] Fac-similé C. °sacâkî°.
[9] Fac-similé C. °sopâgâ°.
[10] Fac-similé C. °sava°.
[11] Fac-similé C. °savâta.hâ°.
[12] B. °kûpa ca°.
[13] B. °khanâ°.

———————— aṁtiyoke nâma yonalâjâ (6). vâpi tasa aṁtiyokasa sâmaṁtâ lâjâne savata devânapiyasa piyadasino.....ca[a] .... sâcikisâ ca pasucikisa ca [.]osaṁdhâni (7)aṁni[b] munisopagâni pasuṁopagâni ca atata[c] nathi savatâ hâlâpitâ ca lopabetâ[d] ca [.] mûlâni ———— ———————— tâ hâlopitâ[e] ca (8) lopâpitâ ca [.] matesu[f] udapânâni khânâpitâni lukhâni ca lopapitâni paṭibhogâye pa — nusânaṁ [.]

ḍiyâ satiyapu —— î aṁtiyoke nâma (7) yonalâjâ e vâpi tasa aṁtiyokasa sâmaṁtâ lâjâne savata devânaṁpiyena piyadasinâ lâji ———————— ikisâ ca (8) pasucikisâ ca[.]osadhâni âni munisopagâni pasuṁopagâni ca atata nathi sava ———————— ———————— ca atata naṭhi (9) sâvata hâlâpitâ ca lopâpitâ ca [.] magesu udupânâni[a] khânâpitâni lukhâni ca ———————— ————————

KHÂLSI.

(4) Savata vijitasi devânaṁpiyasâ piyadasisâ lâjine ye ca antâm atha[a] ——— coḍâ paṁḍiyâ sâtiyaputo keṭhalaputo taṁbapaṁni (5) aṁtiyoge nâma yonalâjâ ne ca alaṁne[b] tasa aṁtiyogasa sâmaṁtâ lâjâne savata devânaṁpiyasâ piyadasisâ lâjine duve cikisâcâ[c] kaṭâ manusacikisâ ca pasucikisâ ca [.] osa-

KAPUR DI GIRI.

(3) Savataṁ vijite devanaṁpriyasa priyadarçisa raño ...... yi[a] ———————— pa.ya[1] satiyaputra ca ketalaputra[2] taṁbapani aṁtiyoke ca yonaraja[3] ye ca arañe tasa aṁtiyokasa samata rajaye[b] sarvatha devanaṁpriyasa priyadarçisa raño kisakabha[c] ———————— ———————— (5) eça-

[1] Fac-similé W. °palaya°.
[2] Fac-similé W. °laṁpu°; fac-similé C. °talapasra ta°.
[3] Fac-similé C. °yoara°.

dhâni manusopagâni ca pasopagâni ca âtatâ nâṭhi (6) savatâ hâlopitâ câ lopâpitâ câ [.] savamevâ mulâni câ phalâni ca kayatâ[d] nâthi savatâ hâlopitâ ca lopâpitâ câ matesu lukhâ ca [.] mahithâni[e] udapânâni khânâpitani[1] paṭibhogâye pasumumisânaṁ [.]

ja nāçopakani[2] ca[d] paçopakani ca yata yatra nathi saṁvitra[3] harapiti[4] ce[e].

ruta ca [.] kupa ca khanapita pratibhogaye paçumanuçanaṁ [.]

Girnar. — *a.* Wilson a, le premier, bien lu : *evamapi;* M. Kern prend, comme lui, l'expression dans le sens de *et,* équivalant à *ca,* en sorte que *prâcaṁtesu* serait coordonné à *vijite*, et s'appliquerait à toutes les désignations géographiques suivantes, toutes également introduites par *yathâ.* Cette construction ne me paraît pas la vraie. A *evamapi* de Girnar, les deux autres versions, qui sont ici lisibles, opposent l'une *e vâpi*, l'autre *ye ca*, c'est-à-dire le relatif, justement comme un peu plus loin nous avons, ici même, *ye vâpi.* Je pense que dans le présent passage, c'est ainsi qu'il faut interpréter *evamapi*, c'est-à-dire *e vam api* : *e* pour *ye*, comme, à l'édit v, nous aurons *âva* pour *yâva*, etc., *vam* pour *vâ* par suite de l'équivalence souvent signalée déjà entre la longue et la voyelle nasalisée; quant au sandhi *°vam api*, on peut comparer quelques cas isolés comme *katavyam eva*, G. ix, 3. Nous obte-

[1] Le *tâ* n'est pas distinct.
[2] Fac-similé W. °e—ja°.
[3] Fac-similé W. °sarva°.
[4] Fac-similé W. °pita ce°.

nons ainsi un parallélisme, que suggère le reste de la phrase, entre ce membre et celui qui commence à *aṁtiyako* : d'une part Açoka et ses voisins (*prâcaṁta*), d'autre part Antiochus et ses voisins (*sâmîpa*). Il est évident que cette construction ne peut supprimer l'irrégularité, déjà remarquée par Wilson, du nominatif *aṁtiyako;* à coup sûr elle ne l'aggrave pas. Je traduis : «Partout, dans le territoire de Piyadasi et aussi [dans le territoire des princes] qui sont sur ses frontières, tels que, etc., [dans le territoire d'] Antiochus, le roi des Grecs, et aussi [des] rois qui sont les voisins de cet Antiochus. . . ». — *b.* M. Kern ne voit qu'une faute accidentelle dans l'écriture *ketalaputo*, qu'il corrige en *keralaputo*. Il se fonde sur l'orthographe *keralaṁputra* de Kapur di Giri; mais il est à peu près impossible de distinguer à priori un *t* d'un *r* dans l'alphabet du nord-ouest, au moins d'après nos fac-similés; et la leçon *keṭhalaputo*, à Khâlsi, suggère plutôt pour Kapur di Giri la même lecture *ketala* que nous trouvons ici. Cela n'implique pas que l'identification de ce nom avec la côte de *kerala*, généralement admise, soit nécessairement erronée; mais je ne crois pas qu'on en puisse chercher la preuve directe à Kapur di Giri, non plus qu'imputer ici au graveur une erreur matérielle. — *c. Sâmîpaṁ* est pour *sâmîpâ*, par conséquent, le nominatif pluriel d'un adjectif tiré de *samîpa*, comme *sâmanta* de *samanta.* Ici encore, M. Kern me paraît trop prompt à incriminer le lapicide[1]. — *d. Osuḍhâni*, double incorrection, pour

[1] Sur la manière dont pouvaient se répartir hors des frontières

osadhâni. — *e*. *Pasopagâni* pour *pasûpagâni*, une fausse assimilation avec les thèmes en *a*. Pour le même mot, Dh. et J. ont une forme beaucoup plus singulière, *pasuṁopagâni;* même en considérant l'anusvâra comme fautif, il reste *pasuopagâni;* on peut y voir une orthographe prâcrite = *paçukopagâni;* ou bien admettre que les deux mots composants sont juxtaposés avec omission du sandhi, et avec une substitution de *o* pour *u*, analogue à celle de *e* pour *i* que nous allons voir à Dh. dans *lopâbeta* pour °*bita*. — *f*. L'orthographe *vrachâ*, très claire sur les fac-similés, est fort remarquable; elle ne peut guère signifier que *vṛichâ* pour *vṛikshâ*. L'alphabet de Girnar manquait encore du signe de la voyelle *ṛi;* et cette observation confirmerait les inductions que j'ai précédemment tirées d'autres faits paléographiques, relativement à l'application tardive de cet alphabet à la langue classique.

Dhauli. — Cette version du IIe édit a aussi occupé M. Kern; il suffira de rapprocher les deux transcriptions pour se convaincre que les nouveaux fac-similés du *Corpus* nous placent ici sur un terrain nouveau et beaucoup plus solide. Cette simple comparaison expliquera, j'en fais l'observation une fois pour toutes, pourquoi je m'estime dispensé d'entrer dans toutes les divergences de détail. — *a*. Les lacunes précédentes se laissent aisément combler. Ici le *ca* devrait réellement se lire *ci*, la première syllabe

de Piyadasi ses libéralités et ses bienfaits, conf. l'édit IIIe de G., note *a*.

de *cikisâ;* c'est ce qui ressort de la répartition des vides comme de la forme *cikisâ* qui reparaît aussitôt, et qu'il faut substituer à la lecture *cikica* admise par M. Kern : *sa* à côté de *cha*, de même que, dans le futur de *kar*, nous trouvons côte à côte *kachati* et *kâsati*. — *b. Aṁni* pour *âni* = *yâni*. — *c. Atata* = *ata-ata* pour *yata yata*. — *d. Lopâbetâ* pour *lopâbitâ*, cf. ci-dessus, n. *e* in G. L'adoucissement prâcrit du *p* en *b*, comme quelquefois; cf. *ambavaḍika*, Delhi, éd. circ. l. 2; *libi*, ibid., l. 10, 11; dans notre édit même, à Khâlsi, *aṁtiyoga* pour *aṁtiyoka*, etc. — *e. Hâlopitâ* pour *hâlâpitâ;* la même faute à Kh., probablement sous l'influence du voisinage de *lopâpitâ*. — *f.* Lis. *magesu;* la même faute encore à Khâlsi.

Jaugada. — *a.* La construction est ici, comme à Khâlsi, légèrement différente de celle que nous avons à G. : « ceux qui forment les frontières », au lieu de : « ceux qui sont sur les frontières ». — *b.* La forme *udupâna* n'est pas une faute matérielle comme on le pourrait croire; c'est ce qu'en démontre l'emploi, assez fréquent, dans le sanscrit buddhique. On la rencontrera à plusieurs reprises dans le Mahâvastu, par exemple.

Khâlsi. — *a. Antâmatha* se peut résoudre de deux façons : soit que l'on admette une confusion de la nasale et de la longue, avec sandhi de l'anusvâra, en sorte que l'on arrive à *antâm atha* pour *antaṁ atha*, *antâ atha* (cf. plus bas, n. *d*); soit que l'on considère

matha comme une faute de gravure ou de lecture pour *yatha*. La séparation des mots, habituelle à Khâlsi dans la première partie de l'inscription, paraît donner raison à la seconde hypothèse; la division en *antâ matha* y est parfaitement nette. — *b*. Il faut lire *°jâ ye ca°*; la confusion entre ⊥ et ⅃ est très facile, et nous en signalerons beaucoup d'autres exemples. *Alaṁne*, à Kapur di Giri *araṁñe*, est le mot le plus curieux de cet édit, en ce qu'il nous livre un terme géographique fort important, et dont on ne s'était point avisé jusqu'ici. Suivant Wilson, « la raison pour laquelle on a ajouté *a* devant *rajña*, dans le mot *araña* (c'est ainsi qu'il lit à Kapur di Giri) qui équivaut à « pas de roi », n'est pas très intelligible. » Il renonce visiblement à construire et à comprendre. La phrase se déroule le plus clairement du monde, dès que nous reconnaissons dans *araññа* une forme légèrement altérée, sous l'influence de l'analogie et de l'étymologie populaire, du nom de l'*Ariana* : « Antiochus et les rois voisins d'Antiochus dans l'Ariana ». Étant donnée la répugnance ordinaire de nos inscriptions pour l'hiatus, ce nom ne pouvait y avoir d'autre exposant que *ariyana* ou *arana;* l'assonance avec *araña*, « forêt », a pu agir en faveur de la deuxième forme et aider, avec la transposition de l'*i*, au changement de l'*n* en *ñ*. On s'explique à merveille que ce nom ne se trouve que dans les deux versions du nord-ouest, les plus voisines de la région qu'il désigne, celles par conséquent dont les lecteurs avaient le plus de chances d'être familiarisés avec cette dénomination

d'origine étrangère. Il est certain que cette désignation est ici fort à sa place[1]. — *c. Câ* est de trop, soit qu'il ait été amené sous le ciseau du lapicide par les deux *°cikisâ ca* qui vont suivre, soit qu'il cache un souvenir de l'orthographe *çikichâ*, indûment mêlée et, en quelque sorte, superposée par inadvertance à la forme *cikisâ*, seule usitée ici. — *d. Sabbam evâ* est sans équivalent dans les autres versions; l'explication ne m'en paraît pas moins certaine : *sabbam evâ* pour *sabbaṁ evâ* = *sabbâ evâ*, équivalant à la forme plus ordinaire *sabbâni va* : « Toutes les racines et tous les fruits. . . », cf. ci-dessus n. *a. Kayatâ* est sûrement fautif; quant au remède, il est moins clair, d'autant moins que K. est sensiblement différent dans ce passage. Je ne vois que trois corrections possibles, bien qu'à mon avis inégalement probables : on pourrait lire, en corrigeant *ka* en *ta* (+ en ⅄), *°phalâni catatâ* pour *°ca atatâ*; mais outre que cette sorte de sandhi est peu usitée dans nos inscriptions, la séparation des mots, *ca ka°*, indiquée par la pierre, ne s'y accorde pas. On peut, d'autre part, lire soit *°ca ku yatâ*, en corrigeant simplement *ka* en *ku*, pour

[1] S'il était besoin de le démontrer, je renverrais à la note dont M. Kern accompagne ici sa traduction du texte de Girnar (il ne s'est pas occupé du texte de Kapur di Giri), « Antiochus le roi grec et ses vassaux. . . » : « en première ligne, la Bactriane » (p. 91). Il n'est, d'ailleurs, pas rare qu'une version se montre plus ou moins explicite que les autres au point de vue des dénominations géographiques. Cf. par exemple Kh. v, 15, où manquent les Râshṭrikas et les Petenikas, donnés par les autres textes, et Dh. et J. 1er édit, l. 1, où est ajouté *khepiṁgalasi pavatasi*.

kha = *khalu*, comme Kh. IV, l. 11, soit *ca âtatâ* (Ж λΓ pour +ɹ̇Γ), comme nous avions tout à l'heure, et c'est, en somme, la conjecture à laquelle je m'arrête; graphiquement, la correction est assez légère, et elle a de plus l'avantage d'entrer en complète harmonie tant avec les autres versions qu'avec la phraséologie familière à notre édit. — *e.* Je n'ai pas besoin de rappeler qu'il faut lire *magesu*. *Mahithâni* n'a pas d'équivalent dans les autres textes; mais le sens en est clair, c'est *mahî* + *sthâni*: « des puits qui sont [creusés] dans la terre ».

Kapur di Giri. — *a.* C'est sans doute *ya* qu'il faut rétablir, la première syllabe de *yatha*, la seconde étant rejetée au commencement de la ligne suivante. *Palaya* du fac-similé W. s'explique à la rigueur pour *pâḍiyâ*, par la substitution si fréquente d'un *l* au *ḍ* cérébral; mais une nasale précédente protège d'ordinaire le *ḍ*; j'estime donc douteux le *la* de cette transcription: il paraît, en effet, être demeuré complètement indistinct aux yeux du général Cunningham. Quant à *ketalaputra*, je suis hors d'état de juger lequel des deux explorateurs a le mieux reproduit les traits de la pierre; ce qui est certain, c'est que, même si elle porte réellement le signe de °*pasra*, il faut corriger °*putra;* j'ai donc conservé cette leçon de Masson. J'en dis autant de *yonaraja*. — *b. Rajaye*, qu'il faut peut-être corriger en *rajayo*, est une forme un peu singulière du nominatif pluriel; mais on en peut fort bien rendre compte, et elle est garantie

par la comparaison de *jaraya* pour *rajaya* que nous rencontrerons plus loin (VIII, 17). Je n'ai pas de moyen de décider si *sarvatha* est une dérivation, synonyme de *sarvatra*, par le suffixe *thâ*, ou si la dernière syllabe est aspirée par erreur; les fautes nombreuses qui portent sur des aspirations indûment introduites ou supprimées rendent pour moi la seconde alternative plus vraisemblable. — *c.* Les signes *kisakabha*, que semblent donner les deux fac-similés, ne peuvent être exacts; ils ne livrent aucun sens. Rien, dans le reste de notre texte, n'est de nature à faire penser qu'il s'éloigne ici sensiblement de la teneur commune. En nous en rapprochant, nous obtenons sans violence une restitution évidemment nécessaire; je lis : *dvi* (ou *dve*) *cikacha* (pour *cikicha*), c'est-à-dire [illegible] au lieu de [illegible]. La correction, on le voit, ne porte guère que sur le second et le quatrième caractère. En ce qui touche le dernier, on peut, dans une certaine mesure, comparer VIII, 17, l'altération du *cha* dans le mot *paripracha*. Quant au second, le rétablissement en est au moins beaucoup facilité par l'analogie des confusions multipliées entre [illegible] et [illegible], [illegible] et [illegible]. — *d.* La lacune qui existe à la fin de la ligne précédente jette beaucoup d'incertitude sur la restitution des premiers caractères de celle-ci, d'autant plus que les deux fac-similés ne sont pas entièrement concordants. On est d'abord tenté de reconnaître *jana* dans le troisième et le quatrième; mais *janaçopakani* n'est pas admissible, et cette forme barbare reporte bien plutôt la pensée vers une restitution *manaçopakani* pour

manuço°, comme nous allons tout à l'heure rencontrer *manuçanaṁ*. Il y a à cette correction deux graves obstacles : d'abord le changement du troisième caractère en *m*, ᴗ, n'est point aisé; et de plus, elle laisse dans une complète obscurité les deux premières lettres. En supposant que le fac-similé C. mérite ici une entière confiance, je serais beaucoup plus porté à lire : *oçadha nāropakani; o* pour *e* est sans difficulté; la lecture *dha* pour la troisième lettre, ʒ pour Y, n'en présente guère de sérieuse; si la correction de *ço* en *ro*, ጠ en ገ, en offre un peu davantage, il faut se rappeler que nous n'avons ici que le choix entre les difficultés. *Oçadha* pour *aushadha* ne saurait, d'ailleurs, nous arrêter, à côté de *manuça* pour *mânusha*. De toute façon la notation de l'*ā* long, en supposant le caractère *nā* bien reproduit, est nécessairement fautive. Je ne puis, en somme, m'empêcher de considérer comme très vraisemblable une correction qui rétablit si bien l'accord avec les autres versions. Le durcissement de *g* en *k* dans *upaga* trouve un parallèle exact dans le pâli *kalopaka* pous *kulopaga*. — *e*. Dans *saṁvatra* du fac-similé C., *saṁ* est fautif pour *sar*, que l'erreur remonte au lapicide ou au lecteur. Dans *saṁvitra* et *harapiti* nous avons *vi* pour *va*, *ti* pour *ta;* plus haut (n. *a*) on a remarqué *yi* pour *ya*, etc. Il est possible que *ce* ne soit de même qu'une de ces fautes, si fréquentes ici, dans la notation vocalique. Cependant, les fac-similés permettent aussi d'admettre qu'il est tombé une lettre immédiatement après, ce qui nous amènerait à rétablir *ceva*. L'exa-

men direct du monument pourrait seul trancher des questions de ce genre. La restitution de *ruta* en *rukha*, au contraire, n'est point douteuse; pour juger de la facile confusion des lettres *ta* et *kha*, il suffit de se reporter, dans l'édit suivant, à la figure du mot *nikhaṁatu*, tel que le donne le fac-similé de Wilson. On voit que notre version est ici abrégée, mais que le sens général demeure le même : «partout ont été introduites ces plantes et [de même] des arbres.»

La traduction de l'ensemble n'offre plus d'obstacles sérieux :

«Partout, dans le territoire du roi Piyadasi cher aux Devas, et aussi des peuples qui sont sur ses frontières, tels que les Coḍas, les Pâṁḍyas, le pays de Satiyaputra, de Ketalaputra, jusqu'à (K. *et* K. *omettent ce mot*) Tambapaṇṇi, [dans le territoire d'] Antiochus, le roi des Grecs, et aussi des rois qui l'avoisinent (K. Kh. : dans l'Ariana), partout le roi Piyadasi, cher aux Devas, a répandu des remèdes de deux sortes, remèdes pour les hommes, remèdes pour les animaux. Partout où manquaient les plantes utiles, soit aux hommes, soit aux animaux, elles ont été importées et plantées. (K. : partout elles ont été importées, et de même des arbres.) Partout où manquaient des (Kh. : toutes les°) racines ou des fruits, ils ont été importés et plantés (*la phrase manque dans* K.). Et sur les routes (sur les routes *manque dans* K.), des puits ont été creusés (Kh. : dans la terre) pour l'usage des animaux et des hommes.»

TROISIÈME ÉDIT.

Prinsep, p. 250. — Wilson, p. 170 et suiv. — Burnouf a touché les deux dernières phrases, p. 721, 737 et suiv. — Diverses observations de Lassen, *Ind. Alterth.*, II [1], 228, 229, notes.

GIRNAR.

(1) [Brahmi text not transcribed] (2) [Brahmi text not transcribed] (3) [Brahmi text not transcribed] (4) [Brahmi text not transcribed] (5) [Brahmi text not transcribed] (6) [Brahmi text not transcribed]

(1) Devânaṁpiyo piyadasi [1] râja evaṁ âha [.] dvâdasavâsâbhisitena [2] mayâ idaṁ âñâpitaṁ [3] [.] (2) sarvata [4] vijite mama yutâ [a] ca râjûke ca prâdesike [5] ca paṁcasu paṁcasu vâsesu anusaṁ(3)yânaṁ [6] niyâta etâye va athâya imâya dhaṁ-

[1] Fac-similé C. °priyada° jâ°.
[2] Fac-similé C. °savasâ°.
[3] Fac-similé C. °maya i °ñapi°.
[4] Fac-similé C. °sava°.
[5] Fac-similé C. °prade°.
[6] Fac-similé C. °sâṁyinu ni°.

mânusasṭiya yathâ añâ(4')ya pi [1] kaṁmâya [.] sâdhu [2] mâtari ca pitari ca sasûsâ [3] mitâsaṁstutañâtînaṁ [4 b] bamhaṇa (5) samaṇânaṁ sâdhu dânaṁ [5] prâṇânaṁ sâdhu anâraṁbho [6] apavyayatâ apabhiṁḍatâ [7] sâdhu [c] [.] (6) parisâ pi yute [8] âñapayisati gaṇanâyaṁ [9 d] hetuto ca vyaṁjanato ca [e] [.]

DHAULI.	JAUGADA.
(9) Devânaṁpiye piyadasi lâjâ hevaṁ âhâ [.] duvâdasavasâbhisitena me iyaṁ ânataṁ [.] sa.... vijitesâ [a] me yuta lajuke ca.. sike ca (10) paṁcasu paṁcasu vasesu anusayânaṁ nikhamâvû [b] athâ aṁnâye pi kaṁmane hevaṁ imâye dhaṁmânusathiye [.] sâdhu mâtâpitâsususâ saṁ [c] — (11) nâtisu ca baṁbhanasamanehi [d] sâdhu dâne jivesu aṁnâlaṁbhe sâdhu apaviyati [e] apabhaṁḍatâ sâdhu [.] palisâpi ca a [f]..i yatâni ânapeyisita hetute ca viyaṁ ———	(10) Devânaṁpiye piyadasi lâjâ hevaṁ âhâ [.] duvâdasavasâbhisitena me iyaṁ a——— ——— ——— ca pâdesike ca (11) paṁcasu paṁcasu vasesu anusayânaṁ nikhamâvû athâ aṁnâye pi kaṁma. e——— ——— ——— sâ mitasaṁthutesa [a] (12) nâtisu ca baṁbhanasamanehi sâdhu dâne jîvesu anâlaṁbhe sâdhu——— ——— ——— yi ——— (13) hetute ca viyaṁjanate ca [.]

[1] Fac-similé C. °ñâya si ka°.
[2] Fac-similé C. °srâdhu mâtarâ°; B. °sadhu°.
[3] B. °pitari sustâna mi°; fac-similé C. °susrûsâ°.
[4] B. °ñâtinaṁ°; fac-similé C. °saṁstatañâtîna bâ°.
[5] *Dâ*, tout à fait indistinct dans le fac-similé C.
[6] Fac-similé C. °nârâbho°.
[7] B. °pabhaṁḍa°.
[8] Fac-similé C. °parâsâpi yuto añapa°.
[9] B. °gaṇanayaṁ°.

KHÂLSI.

(6) Devânaṁpiye piyadasi lâjâ hevaṁ âha [.] (7) duvâḍasâvasâbhisitena me iyaṁ ânapiyite[a] [.] savatâ vijitasi mama yutâ lajaki[b] pâdesike paṁcasu paṁcasu vasesu anusiyânaṁ[c] nikhamâtu etâye vâ aṭhâye imâya dhaṁmanusathiyâ yathâ aṁnaya pi kaṁmâye [.] sâdhu (8) mâtapitasu[d] sususâ mitasaṁthutanâtikânaṁ ca baṁbhanasamanânaṁ ca sâdhu dâne pânâna ânalaṁbho sâdhu apaviyâti[e] apabhiṁdata sâdhu [.] palisâpi yutâ gananasâ[f] anapeyisaṁti hetuvatâ[g] caṁ viyaṁjanate ca [.]

KAPUR DI GIRI.

(5) Devanaṁpriyo priyadarçi raña aheti[1] [a] [.] barayavasha[b] ——————— (6) vijite ——— yota[c] rajaki padeçi va pacasha pacasha[2] ||||| vasheshu anusayanaṁ[3] nikhamatu[4] etisa vokarayo[d] imisa dharmanuçāthiye sa anaye pi karmaye [.] sadhu matapitushu suçrushā mitrasaṁtuta[5]. ta- . . . . pa[e] ——————— (7) upavayata[6] apabhidata[f] sadhu [.] parisapa yutāni. . . .ṇananati[g] aṇapiçaṁti[7] hatu.tha ca vañanato ca[h] [.]

Girnar. — *a.* Cette phrase a été la pierre d'achoppement des premiers interprètes; mal construite, elle les a tous égarés, et Lassen lui-même a été induit

[1] Fac-similé W. °ahati°.
[2] Fac-similé W. °sha pacashu°.
[3] Fac-similé C. °anasa°.
[4] Dans le fac-similé W. °kha° n'est pas très bien formé; fac-similé C. °nidhrimatu°.
[5] Fac-similé W. °trasratata°.
[6] Fac-similé W. °apava°.
[7] Fac-similé W. °nati (?) vaṇapi°.

à méconnaître des formes aussi claires que *nikhamâvu* de Dhauli. Je ne relèverai pas une à une toutes les erreurs : la plus grave a été de prendre les mots *yutâ*, *râjuke* et *prâdesike* comme des locatifs ; le premier serait le substantif, les deux autres les adjectifs qui le détermineraient. La comparaison du IV[e] édit de Delhi ne laisse pourtant aucun doute sur la signification du mot *râjuka* dans la bouche d'Açoka ; il désigne certains fonctionnaires analogues, peut-être subordonnés, aux Mahâmâtras[1], et chargés de la surveillance morale et matérielle des populations. Toutes les versions donnent d'ailleurs *yutâ* ou des équivalents, par conséquent un nominatif pluriel, et non un locatif singulier. *Râjuke* et *prâdesike* sont, de même, des nominatifs coordonnés au premier. Et, en effet, sans parler des formes qui prêtent à l'équivoque (comme *nikhamâtu* à Kh.), *nikhamâvu* de Dh. est une troisième personne *du pluriel*. D'où il suit que *niyâta* non seulement doit être corrigé en *niyâtu*, c'est-à-dire *niyyâtu* = *niryâtu*, mais représente réellement *niyaṁtu* = *niryântu*. Reste à déterminer la valeur de chacun des termes. Le sens de *yuta* ou *dhaṁma-yuta*, expression fréquemment usitée dans les monuments (cf. éd. V, VI, IX, etc.), a été bien indiqué par Prinsep ; Burnouf s'y est rallié (p. 738), à propos du terme *yute* que nous allons retrouver tout à l'heure, quoiqu'il ne conteste pas expressément ici

[1] M. Kern affirme l'identité des deux ordres de fonctionnaires (p. 95) ; je ne vois pas qu'il soutienne cette opinion de preuves suffisantes.

l'opinion de Wilson d'après lequel ce sens ne saurait convenir dans le présent passage. Il est évident, en effet, que, dans cette rencontre comme dans toutes les autres, *yuta*, au pluriel ou au singulier, désigne le peuple fidèle, ou les fidèles qui partagent les croyances religieuses du roi. La signification de *prâdesike* est suffisamment garantie par le voisinage et l'association de *râjuka* : il s'applique à des employés, ou plutôt à des gouverneurs locaux; cette traduction est en parfaite concordance avec l'usage classique où il s'emploie pour des chefs locaux ou provinciaux. Un terme essentiel demeure malheureusement moins clair, c'est *anusayânam̃*. Prinsep l'avait déjà rapproché du sanscrit *anuçaya; anuçayana* n'en serait qu'une forme parallèle; il le traduisait par *humiliation*. Lassen n'a fait que préciser cette traduction en y voyant l'expression de la confession buddhique. Quoique Burnouf (p. 138) ait fortifié cette idée de son approbation, elle ne me paraît plus soutenable. La forme *anusaya* n'est point étrangère à la langue de nos inscriptions; on lit à Kh., vers le commencement du XIII[e] édit : *je athi anusaye devânam̃piyasa;* la comparaison de K., où correspond *anusocana*, montre nettement qu'elle y était prise, dans son sens ordinaire, et non réservée à une application technique. Il s'élève du reste, contre le rapprochement proposé, des arguments, à mon avis, décisifs. Et d'abord l'orthographe constante n'est pas *anusayana*, mais *anusayâna* (G., Dh., J., Kh., et de même Dh. et J. éd. dét. 1, l. 25 et 12). Il y a plus, la lecture de G., d'accord avec

celle de Kh. (°*si*° pour °*sâ*°, avec la longue pour la nasale), nous amène à l'orthographe *anusamyâna*, et si, dans la plupart des cas, l'anusvâra manque, la chose se peut expliquer, non pas seulement par la négligence des graveurs, si ordinaire en ce point, mais aussi par la substitution de l'orthographe *anusayyâna;* nous trouverons comme forme constante *sayama* pour *sayyama* = *samyama*. Je crois donc que nous devons tenir *anusamyâna* pour la forme normale; du même coup s'explique l'emploi régulier du verbe *nishkram* ou *niryâ*, en construction avec ce mot; la parenté radicale ou l'affinité de signification rend compte du rapprochement. *Anusamyâna* marquerait bien, par sa constitution étymologique, un vaste *rendez-vous*, une réunion publique, tenue dans certains lieux désignés, et où il est très naturel que le roi ordonne de «se rendre, en sortant [des villes]» (*nish-kram*). L'idée de confession a contre elle une double considération : la première, c'est que nous n'avons aucune raison d'admettre que la confession ait jamais, et surtout dans le buddhisme ancien, été imposée à la masse du peuple, mais seulement aux moines réunis dans leurs vihâras; la seconde, c'est que la suite de l'édit ne fait pas du tout allusion à ce qui pourrait constituer une sorte de confession publique; il vise uniquement la promulgation des principaux devoirs de la vie morale ou religieuse. Or nous trouvons dans la tradition bouddhique des exemples célèbres d'une pratique qui se compare d'elle-même à celle qui

est mentionnée ici. Je veux parler de ces assemblées réunies par des souverains buddhiques, comme Çîlâditya de Canodje, sur lesquelles Hiouen-Thsang nous a transmis de si intéressants détails[1] : les unes étaient annuelles, les autres se tenaient tous les cinq ans, et ce dernier trait achève, malgré la distance des temps et la diversité des circonstances, de les assimiler à l'institution de Piyadasi. Il est bien probable que, comme son successeur du VIe siècle, Açoka destinait surtout ces réunions à de larges libéralités. Peut-être avons-nous là l'explication d'une particularité assez surprenante du précédent édit. On s'explique mal comment la charité du roi aurait pu aller chercher hors des limites de son territoire les occasions de s'exercer, jusque chez des peuples indépendants et chez les rois grecs de la Bactriane; tout devient clair et simple si ces distributions de médicaments se font dans son propre empire, à ces assemblées où il pouvait, comme il est dit de Çîlâditya[2], « convoquer les religieux des divers royaumes. » Le terme *hârâpita*, appliqué dans le IIe édit aux plantes, aux racines et aux fruits, recevrait de cette explication une précision nouvelle; seules, la plantation des arbres sur les routes, la création de puits pour les voyageurs devraient être circonscrites, comme en aucun cas on ne peut manquer de le faire, aux limites du domaine personnel de Piyadasi. Quoi qu'il en soit de ce corollaire, je n'ai guère d'hésitation

[1] *Vie de Hiouen-Thsang*, p. 113. *Mémoires*, pass.
[2] *Vie de Hiouen-Thsang*, p. 206. al.

sur la thèse principale à laquelle je le rattache, la revendication de la forme *anusaṁyâna*, et l'attribution à ce mot du sens de «rendez-vous, assemblée». Je traduis donc la première partie de la phrase : «Que partout dans mon royaume les fidèles, le Râjuka (l'employé royal) et le Gouverneur local se rendent tous les cinq ans à l'Assemblée». Les mots suivants montrent, à n'en pas douter, que la promulgation des principaux devoirs, et non une confession publique, formait le trait essentiel de cette réunion. Un passage du 1er édit détaché de Dh. (l. 21 et suiv.) éclaire cette fin de phrase ; on y voit que les *Mahâmâtras* doivent se rendre à l'*anusaṁyâna*, sans pour cela négliger leurs fonctions propres, leurs autres fonctions (l. 25). C'est évidemment la même pensée qui s'exprime ici, avec de légères variantes suivant les versions. Nous devons donc entendre : «qu'ils se rendent à l'*anusaṁyâna* dans le but qui est l'enseignement de la religion, comme à tout autre de leurs devoirs». Bref, c'est pour eux un devoir, aussi précis qu'aucun autre, de tenir cette assemblée; et la raison en est précisément (*va*) dans l'enseignement qu'elle implique, qui, par conséquent, en doit constituer la partie principale. — *b.* On attend un substantif particulier qui régisse ce dernier génitif, comme ailleurs (ive édit) *sampaṭipati;* mais aucune version n'en conserve de traces. Il ne reste qu'à construire notre génitif, soit avec *susûsâ*, soit avec *dânaṁ*. La comparaison de Dh.-J. qui a *nâtisu* et continue par *baṁbhanasamanehi*, semble in-

diquer que les deux mots ne sont pas coordonnés; elle ne nous laisse d'autre ressource que de construire avec *sasûsâ*. Il devient dès lors naturel de penser que ce mot reçoit un sens un peu élargi, qu'il ne signifie pas exclusivement «l'obéissance» (elle ne se peut guère commander à l'égard des amis et des camarades), qu'il désigne d'une façon plus générale «la docilité, les égards». — *c*. Les deux termes *apavyayatâ* et *apabhiṁḍatâ* ont été examinés par Burnouf (p. 721 et suiv.), qui a signalé, dans leur premier membre, l'adjectif *alpa*. Il est certain que ce mot est souvent employé de la sorte dans le style buddhique et dans nos inscriptions. Je ne crois donc pas qu'il faille chercher ici une formation au moyen de *apa*, équivalant à *a* privatif, comme il arrive quelquefois en pâli (*jitaṁ apajitaṁ*, Dhammap., v. 105; *apasavyo* = *asavyo*) et dans le sanscrit buddhique (*Mahâvastu*, I, comm.). Quoi qu'il en soit de ce point, Burnouf corrigeait avec Lassen *apabhaṁḍatâ;* telle est aussi l'orthographe de Khâlsi; mais en revanche Dhauli et Jaugada portant *apabhiṁdata* ou *°bhidata*, il est difficile de considérer l'*i* comme une simple faute du graveur; je préfère voir dans *bhiṁḍ* une forme parallèle du radical *bhaṁḍ*. Le sens de *quereller, injurier*, attesté pour le pâli, ne permet guère d'hésiter sur la valeur de notre substantif; je ne saurais traduire avec Burnouf: «la modération dans les spectacles des bouffons»; mais, en me rapprochant de Prinsep, qui méconnaissait la négation et interprétait par «médisance», j'entends

« l'absence de violence, la modération dans le langage ». Faute de mieux, je traduis *apavyayatâ*, avec les précédents commentateurs : « la modération dans la dépense »; mais je ne puis m'empêcher de penser que quelque texte buddhique nous fournira, un jour ou l'autre, pour ce terme, une explication qui le fasse mieux rentrer dans les habitudes d'esprit de la morale buddhique : elle n'a point accoutumé de prêcher l'économie. — *d.* La construction de ce passage est parfaitement claire, et il n'y a pas à revenir sur les tâtonnements de Prinsep et de Wilson; Burnouf a du reste résumé les premières tentatives. La phrase ne présente que deux termes obscurs, quoique inégalement, *parisâ* et *gaṇanâyaṁ*. Pour le premier, Lassen en a certainement donné le vrai sens en y cherchant « l'assemblée des Docteurs », c'est-à-dire un synonyme de *saṁgha*. J'en trouve la preuve dans un passage du VIe édit, mal compris jusqu'ici (VI, 7, à G.), et à l'explication duquel je renvoie. Quant à *gaṇanâyaṁ*, Lassen s'y était absolument mépris, Burnouf l'a bien montré; mais, lui-même, pour s'être approché du vrai sens, ne l'a pas non plus complètement touché. Suivant lui, *gaṇanâ*, « l'énumération », est celle des vertus louées par l'édit. Il faudrait donc traduire : « l'assemblée instruira les fidèles dans cette série de vertus ». Ainsi construit, le locatif *gaṇanâyaṁ* me semble bien peu dans le génie, dans les allures de la langue. Je crois bien plutôt à un emploi en quelque façon adverbial, qui coordonne dans une certaine mesure cette expression à celles qui suivent *hetato*, *vyaṁja-*

nato. Il vient d'être question d'une admonestation très générale qui sera adressée au peuple dans ces grandes assemblées. Le roi ajoute que « le clergé instruira les fidèles *avec plus de détail*, et d'une manière plus approfondie ». Cette idée correspond bien au sens de *gaṇanâyaṁ*, « en énumération, d'une façon suivie », en détail, enfin. On peut comparer l'emploi de *gaṇanâto* dans l'expression *gaṇanâto asaṁkhiyâ* (*Jâtaka*, éd. Fausböll, I, 29) « impossible à dénombrer successivement, en détail ». Cette explication se trouvera confirmée par l'interprétation que j'aurai à proposer tout à l'heure pour le passage correspondant de Dhauli et de Kapur di Giri. On remarquera, dès maintenant, qu'elle rend bien compte d'une nuance remarquable dans l'emploi des temps. Au lieu du potentiel ou de l'impératif appliqué plus haut à l'institution des assemblées, nous avons ici le futur qui marque, non plus un ordre, mais un fait ultérieur. Cette distinction est pleinement justifiée par la manière dont nous relions les deux phrases. Le roi institue l'enseignement sommaire de ces réunions solennelles, puis, cessant de commander, il ajoute : cette instruction sera ensuite (*pi*) naturellement complétée par la prédication normale et régulière des prêtres. — *c*. Le sens général de *hetuto* et de *vyaṁjanato* a été fort bien déterminé par Burnouf, quand il a rapproché les expressions *artha* et *vyaṁjana* dans leur application aux enseignements du Buddha (cf. maintenant *Mahâvagga*, éd. Oldenberg, 40, l. 24, al.). Par la nouvelle explication de *gaṇa-*

nâyaṁ, leur importance s'accuse davantage; on approcherait, je pense, de leur portée exacte en les paraphrasant : « idée par idée et mot par mot ».

Dhauli. — *a*. *Vijitesâ* est sûrement fautif; rien de plus simple que de rétablir *vijitasi* ou mieux *vijitaṁsi*. Je reviendrai, dans le résumé grammatical, sur les cas, assez nombreux dans les différentes versions, où *e* se trouve substitué irrégulièrement à *aṁ*. Malgré quelques autres traces que nous en offrent nos inscriptions, je ne crois pas que nous puissions admettre le locatif en *esi*, plus que le locatif en *emhi* (au lieu de *amhi*) dans le sanscrit buddhique (*Mahâvasta*, t. I, préf.). Il est inutile d'insister sur les fautes *yata* pour *yatâ*, *lajuke* pour *lâjuke* et autres analogues. — *b*. *Nikhamâvu* pour *nikhameva*, troisième personne pluriel du potentiel = *nikhameyu*. Cette forme est particulièrement fréquente à Dhauli et à Delhi : *abhihâlevu*, D., v, 3, 14; *âlâdhayevu*, iv, 8, 19, etc.; *yajevu*, Dh., éd. dét., i, 1, 20; ii, 3, etc. — *c*. Il semble qu'ici l'ordre des mots *mita* et *saṁthuta* ait été interverti, *saṁthutamitesu* au lieu de *mitasaṁthutesu*. — *d*. *Baṁbhana* = *brâhmana* comme *appâ* = *âtmâ*. La confusion de l'instrumental et du locatif, dont les exemples ne sont point rares dans le sanscrit buddhique, est un des traits multiples de l'anarchie partout sensible dans cette langue. *Aṁnâlaṁbhe* est à corriger en *anâlaṁbhe*. — *e*. Kh. portant presque exactement la même forme *apaviyâti*, on peut croire qu'il faut, dans les deux cas, lire, non point *apavayatâ*,

la leçon la plus naturelle, et celle que fournit K., mais *apaviyatâ*, formé par le *samprasâraṇa* de la syllabe *vya*, comme nous aurons *nigoha* (pour le pâli, cf. Kuhn, *Beitr. zur Pâli Gr.*, p. 54). — *f.* Pour cette lacune et sur la façon dont je crois devoir la combler, cf. la note sur le passage correspondant à K. Je remarquerai seulement que, bien que la consonne à laquelle est attaché l'*i* ne soit pas distincte, les restes que présente le fac-similé semblent indiquer un *t*, et que Prinsep et Wilson lisent en effet la syllabe entière *ti*, sans marquer d'incertitude. Il faut lire *yutâni* et *ânapayisati*, ou plutôt peut-être *ânâpayisati*, transformé en *ânapeyisita*, par la transposition des voyelles entre les deux dernières syllabes, et par l'attribution au *p* du trait vocalique appartenant en réalité à l'*n* : 𑀦𑀧𑁂 au lieu de 𑀦𑁂𑀧.

Jaugada. — *a.* Rien d'essentiel à remarquer sur cette version; elle se complète aisément par la comparaison de Dhauli. Il faut, naturellement, corriger ici °*tesu*.

Khâlsi. — *a.* A corriger soit en *ânapayite* = *ânapite*, *ânapitaṁ* (cf. *sukhayite*, Delhi, éd. circ. l. 3), soit en *ânapiyate*, troisième personne du présent passif. Le choix est indifférent pour le sens. — *b. Lajaki* pour *lâjuki;* les nominatifs en *i* pour *e* ne sont pas rares dans les inscriptions; en ce passage même, K. nous donne le parallèle *rajaki.* — *c.* Pour la correction *anusâyanaṁ* cf. in G. n. *a; nikhamâtu* pour *ni-*

khamaṁtu. — *d.* Lis. *mâtapitasu.* — *e.* Cf. in Dh. n. *e.* Lis. *apabhiṁḍatâ;* de même à K. — *f.* A en juger par le fac-similé, la lecture n'est pas entièrement certaine; nous pourrions lire aussi *gananasi.* Les deux formes se laissent défendre : dans le premier cas, nous aurions une dérivation adverbiale comparable au pâli *padasâ*, etc. (*Kaccây.* II, 3, 21), dans le second, un locatif de *gananaṁ*, thème neutre pour *gaṇanâ* connu aussi du pâli. Mon interprétation du mot s'accommoderait à merveille d'une locution adverbiale; mais la correspondance plus exacte avec Girnar prête à la seconde forme une autorité et une vraisemblance supérieures. — *g. Hetuvatâ*, pour *hetavate*, paraît une formation bizarre, produite par l'analogie dominante des thèmes en *a;* il serait téméraire d'admettre simplement une faute matérielle, puisque, à Kapur di Giri, une place libre, qui demeure après la syllabe *ta*, doit cacher une lettre tombée : ce ne pourrait être que *va*, et par conséquent *hetavatha* pour *hetavato.* Il est vrai que cette lacune peut fort bien être seulement apparente. *Caṁ* pour *câ* ou *cu* = *ca.*

Kapur di Giri. — *a.* Lis. *ahati;* c'est la forme du présent que Kapur di Giri emploie ordinairement au lieu de la forme régulière du parfait, *âha;* elle a au moins l'avantage de prouver que, dans cette formule, comme souvent, ce parfait était entendu et senti comme un présent (Kern, p. 34). — *b.* Wilson a bien vu que *baraya* signifie *douze; bâraya* pour *bâraha*

(*Hemacandra*, I, 219); *y* et *h* se substituent assez fréquemment l'un à l'autre en prâcrit. (Cf. le potentiel en *ehaṁ.*) — *c. Yota* pour *yuta*, comme nous avons ailleurs *e* pour *i*. Dans *padeçi va*, j'ai peine à croire que le *va* soit exact; ce n'est pas *va*, mais *ca* qu'il faudrait, en admettant que notre texte insère ici une conjonction que n'a point Kh.; et une formation *prâdeça*, en regard de *prâdeçika*, auquel se rapportent les autres versions, n'est pas extrêmement vraisemblable; je ne doute guère qu'un examen minutieux de la pierre ne démontre que les traits qui constituent en apparence un 𐨬 sont les restes mutilés d'une ligature compliquée, 𐨐𐨁, c'est-à-dire *ki; pradeçiki* rétablirait une concordance exacte avec les autres textes et en particulier avec Kh. Je n'ai pas besoin de faire remarquer qu'il faut corriger *paṁcashu paṁcashu*, non plus que d'insister sur l'incorrection du *sh* cérébral, amené ici par l'analogie mal comprise de la plupart des locatifs nominaux. — *d.* Quoique le fac-similé du général Cunningham lise très clairement *nidhrimatu*, je ne puis hésiter à donner la préférence, sur cette forme énigmatique, à la lecture du fac-similé W.; sans être d'une netteté absolue, elle se prête naturellement à la lecture *nikhamatu*, celle que nous devons attendre ici. Le cas est instructif, et montre, avec plusieurs autres, le prix qui, maintenant encore, s'attache à la première reproduction de ce texte. De *vokarayo* je ne puis rien faire, mais il suffit, pour obtenir un sens excellent, de corriger 𐨐 en 𐨱, et de lire *voharaye* = *vyavahârâya; vyava-*

hâra « usage, pratique » fournit un synonyme expressif de *atha* qu'emploient les autres versions. *Sa anaye* a aussi besoin de correction, *sa*, dans cette construction, ne se prêtant à aucun sens. Il faut lire, par un changement presque inappréciable de [illegible] en [illegible] et de [illegible] en [illegible], *sahañaye*[1], *saha añaye*, ce qui se traduit « avec les autres devoirs », et donne pour toute la phrase un sens rigoureusement équivalent à celui des précédentes copies. Recommander aux fonctionnaires de procéder à l'enseignement religieux de l'*anusaṁyâna*, au même titre qu'à leurs autres ministères, ou leur recommander d'y procéder en outre de leurs devoirs courants, c'est tout un. — *e.* Si les deux syllabes *ta* et *pa* sont aussi distinctes que l'indiquent les fac-similés, on ne peut combler la première lacune que de la façon suivante *°saṁtuta*[*na*]*ta*[*kanaṁ ca*], et il faut ensuite admettre que *pa* est la première syllabe de l'expression *pananaṁ anâlaṁbho*, qui dans l'énumération aurait ici, à la différence des autres textes, précédé le précepte de l'aumône. — *f.* Lis. *apavayata apabhiṁḍata*. — *g.* Lis. *parisapi*. Les quatre caractères qui suivent la lacune sont plus incertains. Et d'abord cette lacune est-elle réelle ou seulement apparente? La comparaison de Dhauli me paraît décisive en faveur de la seconde alternative. Nous y lisons *°palisâpi ca a* (deux lettres) *ti yatâni°*, d'où je déduis deux choses : d'abord que le mot, qui, à Dhauli, est en partie perdu, correspond à celui que, à Kapur di Giri, nous avons lu

[1] On pourrait même lire simplement *sahanaye;* cf. à G. *ânaṁṇaṁ* pour *âṇaṁñaṁ*, VI, 11, n. *j*.

provisoirement *ṇananati;* en second lieu, que la première lettre qui a l'apparence d'un *ṇ* est en réalité un *a*. L'*ṇ* et l'*n* se ressemblent fort dans cet alphabet; nous avons déjà vu (II, 4) un *a* substitué à *na;* nous relèverons tout à l'heure (IV, 8) l'orthographe *na* pour *ha* (presque identique à l'*a*), et *ne* pour *a*. Cette restitution n'a donc rien de violent ni d'exceptionnel; elle est d'autant moins sujette à caution ici que la pierre y est certainement dégradée, comme en témoigne le fac-similé W. De *ananati* nous arrivons sans effort à la correction ou restitution que je propose pour les deux textes, *anunîti*, c'est-à-dire « conformément à l'exposition morale » (pour l'emploi de *nîti* cf. Dh. éd. dét. I, 12); et il est clair que cette expression ferait fort bien pendant et synonyme au terme *gaṇanâyaṁ* tel que j'ai cru devoir l'interpréter; il s'agirait de l'exposition morale « régulière » et détaillée, opposée à la simple mention des plus essentielles pratiques. Relativement à *aṇapiçaṁti*, je rappelle que la distinction entre l'*ṇ* et l'*n* est rarement tout à fait certaine; en tout cas, l'*ṇ* cérébral serait suffisamment justifié par l'analogie du pâli *âṇâ*. *Aṇapiçaṁti* pour *anapeshaṁti* = *âjñapayishyanti;* l'application de l'*ç* est fautive pour *sh*. — *h*. Pour *hetu.tha* cf. in Kh. n. *g*. L'orthographe *vañanato* se peut à la rigueur justifier : *ñj* aurait été traité phonétiquement comme *jñ;* mais il est aussi fort possible, en raison de l'extrême ressemblance des lettres *ñ* et *j*, ⅄ et ᛃ, qu'il faille simplement corriger *vajanato*, pour *vañjanato* = *vyañjanato*.

Ces remarques nous conduisent à la traduction suivante :

« Voici ce que dit le roi Piyadasi cher aux Devas. Dans la troisième année de mon sacre, j'ai ordonné ce qui suit. Que partout dans mon empire les fidèles, le râjuka et le gouverneur du district se rendent tous les cinq ans à l'assemblée [appelée *anusaṃyâna*], comme à leurs autres devoirs (K. : outre leurs autres devoirs), afin d'y proclamer l'enseignement religieux suivant. « Il est bon de témoigner de la docilité à son « père et à sa mère, à ses amis, connaissances et pa- « rents; il est bon de faire l'aumône aux brâhmanes « et aux çramaṇas, bon de respecter la vie des êtres « animés, bon d'éviter la prodigalité et la violence de « langage. » Au clergé ensuite d'instruire les fidèles en détail dans le fond et dans les termes. »

(La suite à un prochain cahier.)

NOTES
DE
LEXICOGRAPHIE ASSYRIENNE,

PAR

M. Stanislas GUYARD.

QUATRIÈME ARTICLE.

§ 68. Dans plusieurs passages, le mot *tabrât*, étudié au paragraphe 47, paraît signifier, comme nom d'action du verbe *barû*, « action de garder, garde ». Je citerai, entre autres, l'exemple suivant : *nešî lamassî šedî. . . ana tabrâte ušazziz* « je fis dresser des lions et des colosses de pierre pour garder (le palais) » ; voir Tuklatpalesar second, grande inscr., l. 79-80. Dans ce cas, *tabrât* est toujours accompagné du verbe *nazâzu*. Le sens de « loger, logement » dérive de celui de « garder ».

Au même paragraphe, j'ai établi que le verbe *takâlu* (racine *akâlu* = وكل), prononcé quelquefois *dagâlu*, est synonyme de *barû*. Je crois, en effet, contrairement à M. Hommel (*Zwei Jagdinschr.*, p. 17), que *takâlu*, *dagâlu* signifiait primitivement « se confier à la garde de, résider, demeurer ». Ainsi s'expliquent les nuances diverses que revêtent les dérivés

tukultu, *tikla*, *dâgil*, *ušadgil*. *Ina takalt ilâni* signifie « à la garde des dieux » ; *ilâni tiklîya* « les dieux mes gardiens ». D'autre part on voit très bien comment *tukultu* « demeure » se rattache à *tukultu* « garde », et cette acception nous donne la clef de l'idéogramme de *tukultu*, [cuneiform] : [cuneiform] = *asâbu* « demeurer ». Il suit de là que *dâgil pan* veut dire « résidant auprès de, confié à » ; *ušadgil pan* « je fis résider près de, je remis, je livrai ». Enfin, l'énigmatique *ekal* « palais » nous livre son secret. Il vient d'*akâlu*, primitif de *takâlu*, et signifie proprement « demeure ».

§ 69. Au paragraphe 53, j'ai traité du mot *irišu* « odeur ». Il existe deux autres termes, en assyrien, pour exprimer la même idée : je veux parler des formes *arwinnu* et *tarrinnu* (pour *tarwinnu*). *Arwinnu* se trouve R. IV, pl. XX, rev., l. 2, dans la phrase *arwinnu uštessî iriše tâbu* « une odeur sortit qui sentait bon ». Ici, à *iriše*, qui paraît être la 3e pers. du masc. sing. du verbe même d'où dérive *irišu* « odeur », correspond l'hiératique[1] IR-SIM, simple défiguration d'*irišu*. Or c'est encore IRSIM, orthographié cette fois IR-SI-IM, qui représente *arwinnu*. Donc *arwinnu* est synonyme d'*irišu*. Quant à *tarrinnu*, dérivé d'*arwinnu*, on le rencontre R. IV, pl. XIX, n° 2, l. 59, dans la phrase *ilâni rabûti iṣṣinû tarrinnu* « les grands dieux sentirent[2] l'odeur », et ce mot est déterminé

[1] J'adopte cette désignation proposée par M. Halévy pour remplacer celles d'accadien et de sumérien.

[2] Sur *iṣṣinû*, cf. § 53.

par l'hiératique IR-SI-IM = *irišu*. Citons encore la dernière ligne du récit de la descente d'Istar aux enfers, où on lit *tarrin lisṣinu*. *Arwinnu* figure aussi dans un autre passage, à la dernière ligne de R. IV, pl. LXI.

§ 70. L'idéogramme [cuneiform] est bien connu, mais la lecture et le sens n'en ont pas, que je sache, été fixés. Pour ce qui est de la lecture, il suffira de renvoyer à R. IV, pl. XIII, n° 3, l. 56-57, qui transcrit AN-SE-TIR par *ašnan*. Pour ce qui est du sens, *ašnan* me paraît désigner une sorte de grain, de céréale. Je citerai d'abord la phrase du caillou de Michaux, col. IV, l. 11-12, *agàršu lirḫiṣva* AN-SE-TIR *liḫalliq* « qu'il inonde son champ et qu'il détruise les *ašnan* ». Ensuite, je ferai observer que dans la phrase *ḫâiṭ AN ašnan u AN laṣu bân SE SE-IS-E* (lisez *SE-IS-NI*?) *muddiš uriq* de R. IV, pl. LXIV obv., l. 30 « qui fait paraître [1] le *AN ašnan* et le *AN laṣu*, qui produit le blé et le sésame, qui fait revivre la verdure », les deux noms de divinité *AN ašnan* et *AN laṣu*, pris au sens concret, comme [cuneiform] « le fer » et [cuneiform] « le feu », marchent de pair avec le blé, le sésame et la verdure, ce qui montre qu'ils doivent désigner quelque chose d'analogue. Ces deux exemples n'admettent guère d'autre interprétation ; aussi la phrase de Hammurabi, I, 25-26, *karê ašnan luaštappak* ne peut-elle s'entendre main-

[1] Sur *ḫâiṭ*, cf. § 80.

tenant que de la manière suivante : «j'ai amoncelé des tas de grains d'*ašnan*.»

De ce nouveau sens attribué au mot *ašnan*, il résulte : 1° que le verbe *ḫanâpu*, au safel, doit signifier «faire pousser, produire» ou peut-être «faire mûrir» dans l'épithète *mušaḫnip* [*ašnan*] de R. IV, pl. XIV, n° 3, l. 10; 2° que le mot *kimu*, idéogr. KU, cité par M. Delitzsch, *Ass. Th.*, p. 82, signifie «grain» ou «tas de grains» ou «épi», et non «vêtement», car on trouve ce mot, R. IV, pl. XIII, n° 3, l. 57, mis en rapport d'annexion avec *ašnan* [1]; 3° enfin, que le mot *bakurtu*, employé dans plusieurs contrats, doit se rendre par «mauvaises herbes». Si l'on se reporte, par exemple, au passage précité du caillou de Michaux, l. 13, on verra que la conséquence de la destruction des céréales est la croissance des *bakurtu* [2]. Semblablement, R. III, pl. XLIV, col. IV, l. 4-5, la phrase *tamirâti limilâ bakurta* fait allusion à l'envahissement des mauvaises herbes : «qu'il remplisse ses territoires de *bakurta!*»

[1] Cf. R. III, pl. XLII, l. 33, où *kimu* est placé devant *urqit* «la verdure» et devant [illegible], idéogramme qui représente certainement aussi une sorte de céréale.

[2] *Bakurtu lišmuḫ* peut se traduire par «qu'il fasse croître les mauvaises herbes» ou par «que les mauvaises herbes croissent», suivant que l'on fera du kâl de *šamâḫu* un transitif ou un intransitif. Quant au sens, *šamâḫu* n'est pas douteux : ce verbe signifie «croître, grandir». Voy. Norris, p. 366, *išmuḫû* «croissaient»; *Senn.*, p. 143, *šamḫûti* «grands»; R. III, pl. XIII, 4, l. 34, *ana birâti šummuḫi* (infinitif pael) «pour faire pousser la végétation sur ces territoires»; R. I, pl. XXXII, 1, l. 21, *šummuḫu* (part. pass. pael) *mešriti* «grand de membres».

§ 71. Dans un des textes d'Isṭubar, R. IV, pl. XLVIII, I, l. 11, il est question d'un char dont les roues sont en or et les cornes (j'ignore quelle est cette partie du char) en *elmešu*. La substance appelée *elmešu* doit être précieuse, car nous lisons dans un autre passage : *nummiranni kima gû ḫuraṣi kî lulimt elmeši panka lûqir* (R. IV, pl. LXVI, II, obv., l. 51-52) «fais-moi resplendir comme un *gû*(?) d'or; puissé-je être précieux devant toi (à tes yeux) comme une chèvre [1] d'*elmešu*». Peut-être faut-il rapprocher *elmešu* de l'arabe الماس «diamant».

§ 72. Il est généralement admis que le mot *šuquttu* signifie «vase à boire»; mais, à ma connaissance, on n'a donné aucune preuve directe de ce sens. R. II, pl. XLIV, n° 8, l. 47, je trouve un mot *šuqu*, expliquant l'idéogramme [illegible] «vase à boire de l'eau», qui doit être évidemment rattaché à *šaqû* «abreuver» ainsi qu'à *šuquttu*. Le même passage fournit un mot *šuḫu* comme synonyme de *šuqu*.

§ 73. Il existe en assyrien un mot *kimaḫu*, dont le sens n'a pas encore été démontré. Ce mot signifie «mausolée, tombeau», comme le prouve le passage suivant d'Asurbânabal [2] (R. III, pl. XXII, l. 104 et suiv.) : *kimaḫî šarrânišunu maḫrûti arkûti lâ pâliḫut Ašur u Ištar bêlîya munarriṭû šarrâni abâtiya appul ag-*

[1] Le *gû* d'or et la chèvre d'*elmešu* étaient vraisemblablement des objets d'art faisant partie du trésor de quelque temple.

[2] Cette orthographe est préférable à *Asurbânibal*, car l'élément *bâni* devient *bân* en rapport d'annexion.

gar ukallim šamši NIR-PAD-DU-MES-šanu alqâ ana mat Ašur « les *kimaḫ* de leurs rois anciens et modernes, qui n'avaient pas craint Asur et Istar mes seigneurs et qui avaient troublé[1] les rois mes pères, je les renversai, les démolis et les exposai à la lumière du soleil; puis j'emportai leurs cadavres[2] en Assyrie ». Il est clair qu'un monument dont on retire les cadavres ne peut être qu'un mausolée.

Je dois justifier ma traduction des mots *ukallim šamši*. J'en trouve l'explication dans la phrase de R. IV, pl. LVIII, 1, l. 32 *ša bit ṣibitti lâ akallima nûru*, laquelle me paraît signifier « celui qui ne laisse pas pénétrer la lumière dans la prison (littéralement : n'expose pas à la lumière la maison d'arrêt) ». La tablette dont j'extrais ce passage est consacrée à l'énumération de divers péchés, parmi lesquels figure celui de priver de lumière les prisonniers.

§ 74. Dans l'inscription de Tuklatpalesar Ier, col. 1, l. 12, le dieu Ninip est dit *mušimṣû mal libbi*. Cette épithète signifie « qui réalise le vœu du cœur », littéralement « tout ce qui est dans le cœur » ou « ce qui remplit le cœur ». Voir encore R. IV, pl. XX, 1 obv., l. 6, où nous lisons *adi ušamṣâšu mala libbuš lâ iqlâ unninî* « il ne cessa de gémir jusqu'à ce qu'il (le dieu) eût réalisé ses désirs ». Déjà Norris, *Dict.*, p. 786, cite la phrase *amṣû mala libbi* « I carried out

[1] Sur *munarriṭâ*, cf. ma *Note sur quelques termes assyriens* dans les Mém. de la Soc. de ling., § 10.

[2] Cf. § 26 de ces notes.

what was in my heart». Peut-être *mala* dérive-t-il de la racine *malû* «remplir»; cf. *Ass.*, éd. Smith, p. 238, *ina malê libbâti*, locution qui paraît bien avoir le sens que lui attribue Smith de «with determination of purpose». Il faut pourtant observer que *mala* s'abrège en *mal* et n'est pas orthographié *malâ*, comme on s'y attendrait. Il est donc préférable de voir dans *mala* le pronom bien connu *mala* «quoi que ce soit, tout».

Si l'on rapproche de *mušimṣû mal libbi* l'expression *mušamṣat amar libbi* qui est employée en parlant de Belit, R. II, pl. LXVI, n° 1, l. 6, on en admettra sans difficulté la synonymie.

§ 75. On connaît le mot , qui, en qualité de préposition, signifie «près de, dans le voisinage de» (Pognon, *Inscr. de Bavian*, p. 40) et aussi «devant, en présence de», car *Senn.*, éd. Sayce, p. 121, *bat* est opposé à *šiṭṭi*. Je crois avoir retrouvé la signification primitive de ce mot en tant que substantif. R. IV, pl. XXII, 1, obv., l. 30, on rencontre un groupe *bu-u-ṭa* qui fait pendant à *irtu* «poitrine» et à *ṣilâni* «côtes» et qui désigne par conséquent une partie du corps, peut-être le thorax[1]. De même que *maḫru* «le front», *kišad* «le cou», *libbi* «le cœur», *šepu* «le pied», *id* «le bras, la main» donnent respectivement naissance à des prépositions signifiant «devant, près de, dans, sous, à côté de»,

[1] L'idéogramme en est ; cf. Lenormant, *Études cun.*, 2e fasc., p. 44.

de même *bûṭu*, du sens de thorax, aurait passé à celui de « devant, en présence de ». L'orthographe de Sennachérib *bu-te* n'est pas un obstacle à l'identification du substantif et de la préposition, car il arrive souvent en assyrien que le *ṭ* soit vicieusement remplacé par un *t* ordinaire.

§ 76. Rencontrant la phrase *šadê zakrûtê adi šâri iḫiššû* (EA, III, 1, p. 27), M. Lenormant l'a ainsi rendue : « les montagnes escarpées *tremblent* jusqu'aux régions du ciel ». A la vérité, le sens attribué ici au verbe *iḫiššû* cadre bien avec le contexte, et j'avoue que celui que je vais proposer est moins facile à rattacher au mot précédent *bêliku* « je suis seigneur ». Malgré cette difficulté, je ferai connaître ma traduction parce qu'elle s'appuie sur des arguments qui me paraissent très solides.

L'idéogramme d'*iḫiššû* dans le passage invoqué est SAK-SE-MU, littéralement « donner de la tête », et R. II, pl. XXIX, 1, rev., l. 6, inscrit l'infinitif de ce verbe, à savoir *ḫâšu*, en face du même idéogramme. *Ḫâšu* est immédiatement précédé de *aru*, idéogr. SAK-MAL-MAL, « aller[1] », et suivi de *šarâru* et de son iftael *šitarruru*, dont les idéogrammes respectifs sont SAK-BU-I et SAK-BU-BU-I. Tous ces idéogrammes, composés de la même façon, doivent avoir la même signification, celle de « lancer la tête en avant, s'élancer » et de là « aller, s'en aller, marcher[2] ». En

[1] Cf. les §§ 37 et 63 de ces notes.
[2] Cf. *Ass. Th.*, p. 53.

ce qui concerne *ḥâšu*, les textes historiques nous fournissent des exemples certains du sens d'aller. Je citerai par exemple *Senn.*, éd. Sayce, p. 115, *ultu Elamti iḥîšavva*[1] *kirib Bâbili erab* « il partit du pays d'Elam et entra à Babylone », et p. 116, *ana Bâbili ḥîšavva*[2] *idâni iziz* « viens à Babylone et tiens-toi à nos côtés ». Dans le premier des trois passages cités, *iḥiššû*, avec redoublement du *š*, est le présent de notre *ḥâšu*, et nous nous voyons contraints de traduire « les montagnes escarpées se dressent jusqu'au ciel ». R. IV, pl. XXIV, n° 2, l. 4, nous retrouvons ce même verbe dans l'expression *ašar lâ ḥâši i[ḥiš]* « il est allé dans un endroit où l'on ne doit pas aller ». Ici *ḥâši* rend l'idéogramme SAK-ṢI-RAM, dans lequel ṢI-RAM équivaut à l'élément SE-MU qu'il remplace[3].

Quant à *šarâru* et à *šitarruru*, ces deux verbes signifient également « s'élancer », puisqu'ils ont pour idéogrammes SAK-BU-I et SAK-BU-BU-I; mais je crois qu'ils sont mal orthographiés[4]. En effet, dans tous les autres textes connus, *šarâru* se présente sous la forme *ṣarâru* par un *ṣâd* (idg. SAK-BU-I et SUR), avec les sens divers de « s'élancer contre[5], couler[6] et filer (en parlant d'une étoile) ». Ce dernier sens me paraît établi par l'exemple suivant (R. III, pl. LII,

[1] Smith a mal lu *itibuva.*

[2] Smith a lu *tibu.*

[3] Voir R. II, pl. XL, *a*, l. 76.

[4] On peut supposer encore que *šarâru* est figuré par SAK-BU-I comme homophone de *ṣarâru*, mais qu'il en diffère par le sens.

[5] EA, III, 1, p. 108 et 109.

[6] *Ibid.*, p. 40; cf. le participe *ṣarru, ibid.*, gloss., s. v. זרר.

n° 1, l. 1-2) qui fixe en même temps la lecture *ṣarâru* grâce à un dérivé *ṣirir* : *šumma kakkab iṣarrarva ṣiriršu kima udda nâmir ina ṣarârišu kima namašti zuqaqipi zibtu iššakin* « lorsqu'une étoile file et que sa traînée (litt. son filer) est brillante comme le jour levant[1] et que dans son action de filer il se forme une queue (double) comme celle de l'insecte [appelé] scorpion (telle et telle chose arrive) ». En prenant *udda* au sens de « lever de l'étoile », on pourrait soutenir que *ṣirir* désigne la marche descendante de l'étoile, que *ṣarâru* veut dire « se retirer, disparaître » comme l'a pensé M. Lenormant, EA, III, II, s. v. זרר, et qu'il faut traduire : « lorsqu'une étoile marche vers son couchant et que, dans sa marche descendante, elle est aussi brillante qu'à son lever, etc. ». Mais la mention expresse d'une queue double se formant à la suite de l'étoile paraît bien établir qu'il s'agit ici d'une étoile filante. Aussi proposé-je de rendre encore *ṣarâru* par « filer » dans le passage si connu de R. IV, pl. III, *kima kakkab šamamê iṣarrur*.

§ 77. Aux paragraphes 37 et 63, j'ai démontré le sens du verbe *arû* « aller, traverser, franchir ». A l'ittafal ou à l'iftaal, ce verbe revêt la même acception et est synonyme d'*ittalak*. Cf. *Trans. Bibl. Soc.*, t. IV, partie II, p. 279, *ana bit Bel edišśišu ittarû* « il alla seul vers le temple de Bel », et *ibid.*, p. 278, dans un passage parallèle *ana bit Bel edišśišu ittalak*. Cons-

[1] Sur *uddu*, voir Norris, p. 331.

truit avec *ultu*, *ittarû* a naturellement le sens de « s'en aller de, revenir »; voy. R. IV, pl. XIV, n° 1, obv. l. 23, *ultu šadi itarâ*. Enfin, comme *ittalluku*, *ittaru* peut se rendre parfois par « aller et venir ». Cf. le récit du déluge, AL, p. 86, l. 2, *iqrib išaḫḫi itarrî ul issaḫra* « (le corbeau) s'approcha (de la terre) volant, allant et venant, et il ne retourna pas ». Dans cette phrase *išaḫḫi* et *itarrî*, qui sont des présents, se construisent avec le passé comme en arabe l'aoriste avec le prétérit. Voyez un autre exemple de cette construction AL, p. 85, l. 28, *attašib abakkî* « je m'assis pleurant ». On dirait de même en arabe جثيت ابكى. *Išaḫḫi* vient de la racine *šeʿu*, *šeḫu* « fondre sur, voler », dont il a été question au paragraphe 49, et qui fait au présent de l'ittanafal *ittanašuḫu* (R. IV, pl. III, 1, l. 4).

§ 78. R. IV, pl. XV, rev. l. 23, on lit *ina muši* . M. Schrader, *Höllenf.*, p. 122, a lu le dernier mot *mašal* et l'a rendu par « Spruch ». Je crois pour ma part que le sens de ce mot est tout autre, car il exprime l'idéogramme . Cet idéogramme contenant l'indice des noms de nombre , on peut en induire que doit être pris dans l'acception de « moitié ». Quant à la lecture, il résulte de R. IV, pl. XIII, n° 3, l. 59, où nous lisons *ina muši ma-ši-il*, que se prononce *mašil*, ce qui nous fournit une nouvelle valeur *šil* pour le signe . En définitive, je pense que *ina muši mašil* signifie « au milieu de la nuit ».

§ 79. *Senn.*, éd. Sayce, p. 100-101, on lit *Suzubu Bâbilâi ša ina ešit mati belut Sumiri u Akkadi ramanuš utirru.* Smith a rendu *ešit* par « faiblesse ». Ce mot veut dire « état de désordre, trouble, anarchie ». Il me suffira, pour le démontrer, de renvoyer à R. II, pl. XLVIII, obv., *b*, l. 47, où *ešitam* est donné comme synonyme de *dilḫu*. En conséquence, il faut traduire ainsi le passage de Sennachérib : « Suzub le Babylonien (lisez le Chaldéen) qui dans l'état de trouble du pays s'était emparé du pouvoir. »

§ 80. Au paragraphe 70, note 1, j'ai laissé entendre que je reviendrais sur le sens du participe *ḫâïṭ*. Le verbe *ḫâṭu* dont je vais m'occuper est celui qui figure dans les inscriptions historiques et dans celles du IV[e] volume de Rawlinson. Provisoirement, je laisse de côté plusieurs significations indiquées R. II, pl. XXXVI, 1 obv., mais qui ne sont pas encore claires pour moi.

Ḫâṭu est généralement accompagné d'une racine *barû*, bien différente de celle que j'ai étudiée au paragraphe 47 de ces notes, et synonyme de *ḫâṭu*. *Ḫâṭu* signifie « mettre au jour, produire (étymologiquement : fouiller, comme *barû*) », ce qui me paraît résulter de *ḫâïṭu* expliquant l'hiératique GAR-UD-DU, R. IV, pl. II, col. IV, l. 38, et de l'équation *barû* = UD-DU. Ceci admis, tous les passages où nous rencontrerons les aoristes *aḫîṭ* et *abrê*, *abrî* vont s'interpréter facilement. Pour *ḫâṭu*, je citerai deux endroits caractéristiques : R. I, pl. LI, n° 2, col. II, l. 2-3,

on lit *temenšu labiri aḥîṭ abrê* « je découvris et mis au jour son ancien cylindre de fondation »; Tuklatpalesar Ier, col. I, l. 7-8, le dieu soleil est dit *ḥâïṭ ṣalbât âïbi mušebrû ṣîni.* Je crois que ces mots veulent dire « qui découvre les projets (litt. les reins) de l'ennemi, qui dévoile le méchant ». En effet, outre que *ḥâïṭ* est ici encore suivi du verbe *barû*, au participe safel, le soleil est, par excellence, le dieu qui s'occupe de faire le départ entre les bons et les méchants. Voyez à ce sujet la tablette de R. IV, pl. XXVIII, I rev. C'est par pure conjecture que j'identifie *ṣalbât* avec l'arabe صلب; mais le sens de *ṣîni* « le méchant » est mis hors de doute par une phrase de Nabuk., grande inscr., col. II, l. 28-29, où nous lisons *ragga u ṣîni ina nišî ušessî* « j'ai expulsé d'entre les hommes le mauvais et le méchant ». Il est clair qu'ici *ṣîni* est synonyme de *ragga;* or ce mot lui-même est opposé à *kînu*, R. IV, p. XXVIII, I rev., l. 30, 33, 35, et représenté par [illegible], c'est-à-dire par l'idéogramme même d'*âïbu* « hostile, ennemi ». Voir encore R. I, pl. LXIV, col. IX, l. 36, où *raggu* est précisé par *lâ išaru* « sans droiture », et *Senn.*, éd., Sayce, p. 123-124, où le char du roi est dit *sâpinat raggi u ṣîni* « qui écrase le pervers et le méchant [1] ».

Quant à *barû* « mettre au jour » dont on a vu déjà deux exemples, ce verbe se rencontre encore à la fin de la souscription des tablettes d'Asurbânabal, à la suite des mots *ašṭur asniq* « j'ai fait écrire, impri-

[1] Et non « fendant la neige et la glace ». Smith.

mer (?) ». Dans ce contexte il paraît signifier « publier ». Peut-être est-ce le même *barû* qui au safel se prend au sens de « révéler un songe ». Voyez par exemple *Ass.*, éd. Smith, p. 64 et 123. Le dérivé *šabrû* désigne, comme on sait, le songeur et l'interprète des songes.

§ 81. J'ai montré précédemment que le mot *išibbu* désigne une sorte de fonctionnaires sacerdotaux. Deux passages du IVe volume de Rawlinson nous fournissent la dérivation de ce terme qui doit être lu *išipu* et rattaché à la racine *ašâpu* « réciter des incantations ». R. IV, pl. XXV, 1, l. 50, l'abstrait *išipat* a pour forme hiératique NAM-SIB-BA-GAL. Or, pl. XIII, n° 3, l. 55, NAM-SIB-BA est lui-même transcrit par le mot bien connu *šiptu* « incantation ». On voit qu'il est impossible de ne pas faire d'*išipu* un dérivé d'*ašâpu*. L'on observera, en outre, que dans l'hiératique NAM-SIB-BA, l'élément SIB-BA n'est qu'une transcription légèrement modifiée de *šiptu* même.

§ 82. L'idéogramme de la culture et de la moisson, , a été souvent transcrit par *šibirru*. Cette transcription est entachée d'une double erreur. Effectivement, *šibirru* est un synonyme de *kakku* « arme », comme le prouve *Senn.*, éd. Sayce, p. 8, où *šibirru* sert de variante à *kakku*[1], et de plus, l'idéo-

[1] Voir un autre exemple de *šibirru* « arme », chez Oppert, *Dour-Sark.*, p. 8, l. 105.

gramme de *šibirru* est [cuneiform] précédé de [cuneiform], et non [cuneiform], comme on peut s'en assurer en se reportant à R. II, pl. LXII, n° 2 rev., l. 73.

§ 83. Il est souvent question dans les textes historiques d'une espèce d'or qualifiée de *ḫuraṣu ruššû* (voir par ex. Oppert et Menant, *Khors.*, l. 141). Cette expression a été traduite un peu au hasard, jusqu'à présent : on y a vu de l'or battu ou de l'or en feuilles. Je suis persuadé, quant à moi, que le *ḫurasu ruššû* est de l'or de couleur foncée obtenu par alliage avec quelque métal dont il resterait à déterminer la nature. On observera d'abord que le *ḫuraṣu ruššû* est généralement opposé au *ḫuraṣu namru* ou « or brillant, de couleur claire », et tous les doutes seront dissipés lorsque j'ajouterai qu'en un endroit (*Trans. Bibl. Soc.*, t. IV, partie 1, p. 147) l'adjectif *ruššû* est remplacé par l'idéogramme [cuneiform], lequel a notoirement le sens de « bleu foncé, gris foncé ». [cuneiform] est ordinairement transcrit en assyrien par *adru* et par *sâmû;* mais on le trouve aussi exprimé par les deux adjectifs *ruššû* et *ḫuššû*[1], circonstance qu'avait signalée M. Lenormant dans ses études sur les couleurs, *Journ. asiat.* d'août-septembre 1877, p. 136.

Ruššû ne désigne pas seulement le bleu foncé et le gris foncé: il s'applique aussi au vert foncé. C'est ainsi que Nabukudurușșur, gr. inscr., col. II, l. 33,

[1] Au lieu de *ḫuraṣu ruššû*, on trouve parfois *ḫuraṣ uašû;* cf. Ašurnâṣirabal, II, 133.

voulant parler de la végétation, l'appelle *ḥigalla ruššâ bišit šadi* « le produit vert sombre, production[1] de la montagne ».

Le sens de *ruššû* et de *ḥuššû* me paraît ainsi bien déterminé, et l'on ne doit pas hésiter à reconnaître ces mots employés substantivement dans les noms de deux animaux qui figurent chez Lenormant, EA, III, I, p. 11, et chez Fréd. Delitzsch, *Ass. Th.*, p. 58.

§ 84. Dans le texte des lois pénales, on rencontre un mot *unâti* qui jusqu'ici est resté obscur. MM. Oppert et Menant y ont vu la prison (D. J., p. 57). M. Lenormant, dans ses *Études assyriennes*, M. Halévy, *Journ. asiat.*, mars-avril 1876, p. 352, l'ont rendu par « domicile, habitation, demeure ». On peut se demander si *unâti* ne serait pas le pluriel féminin du terme bien connu *unûtu* « ustensiles, meubles ». La phrase des lois pénales *ina bîti u unâti itellâšu* devrait alors se comprendre ainsi : « on l'expropriera de sa maison et de ses meubles ». *Ass.*, éd. Smith, p. 229, on trouve précisément *unâti* au lieu d'*unûtu*.

§ 85. EA, III, 1, p. 29, M. Lenormant a traduit *allu ḥabbu* par « dévastant, désolant ». Si je ne me trompe, *allaḥabbu* (mot composé sans doute d'*allu* « perche » et de *ḥabbu* dont le sens reste à fixer) est le nom d'un instrument. Cela ressort du moins de R. II, pl. XXII obv., l. 25, où *alluḥabbu* est précédé de l'idéogramme des instruments [cuneiform]. Le passage

[1] *Bišit*, de *bašû* « être ».

en question nous montre aussi, troisième colonne, que l'*alluḥabbu* a rapport au grain. On peut identifier avec vraisemblance l'*alluḥabbu* à notre « fléau ».

§ 86. Les lectures *šaḥarratu*, *šuḥarratu* (ou *šaḥarratu*) que j'ai adoptées au paragraphe 51 de ces notes pour le mot sont justifiées par l'article lexicographique de R. II, pl. XXI, qui fournit une liste de dérivés des racines *šaḥâru* et *šuḥarraru* (l. 20). La ligne 21 de cette liste sert même à compléter l'idéogramme de *šaḥarratu*, dont R. II, pl. XXXVIII, 1, 21, nous avait donné le dernier élément . Cet idéogramme est .

§ 87. Au paragraphe 51 de ces notes, j'ai cité la phrase *epiri iṣṣanu va imlû sakiki*, dans laquelle *iṣṣanu* nous apparaît comme synonyme de *imlû*. Les textes assyriens fournissent de nombreux exemples de ce verbe, au sujet de la racine duquel il me reste pourtant encore des doutes. Dans le passage précédent, nous avions le passé du nifal. Voici quelques autres formes : R. III, pl. XLII, col. II, l. 25-26, *Marduk šar šamê u irṣiti agâ lâ qatâ*[1] *ša rikissu lâ ippaṭaru lişan karassu* « que Marduk, roi des cieux et de la terre, remplisse son corps (litt. son ventre) d'un agû (maladie encore inconnue) incessant et indissoluble »; R. I, pl. LXVII, I, l. 27, *ša limni u âïbi iṣanû imat*

[1] Sur cette transcription de NU TIL-LA, voir R. IV, pl. XXIII, II, l. 12.

mûti « qui remplissent le méchant et l'ennemi d'un venin mortel »; création, AL, p. 83, l. 16, Marduk lance un vent pernicieux qui pénètre dans la bouche du monstre *Tiamat* et lui remplit le corps (*karšaša iṣanu*); enfin, nous avons le passé de ce verbe dans le récit du déluge, AL, p. 84, l. 25 et suiv., *eṣinši* « je le remplis (le vaisseau) ». Cette dernière forme semble indiquer que la racine serait à première radicale défectueuse.

§ 88. J'ai à signaler un nouveau verbe assyrien. C'est la racine *zâḥu*, dont le sens primitif est « faire passer d'un lieu dans un autre, déplacer » comme l'arabe زاح, à la quatrième forme, et qui nous apparaît dans un passage comme synonyme de *ṭarâdu* « chasser », dans un autre comme l'équivalent d'*abâlu* et de *šutabulu* « transporter, apporter ». Le premier passage est ainsi conçu (il s'agit d'éloigner une sorcière) : *ana ziḥiki ana ṭarâdiki* « pour t'expulser et te chasser » (R. IV, pl. LXIII, col. III, l. 5). Dans le second (R. I, pl. XXIV, l. 26), nous trouvons l'expression *izâḥa libšu*, littéralement « il apporte son cœur », c'est-à-dire « il s'applique à », laquelle est formée sur le type de *libbašu ubla*, d'*uštabil karassu* et de *ṣurrušu uštabil* (même signification : il s'est appliqué à) dont j'ai parlé dans ma *Note sur quelques termes assyriens*, § 7. Voir le prochain cahier des *Mémoires de la Société de linguistique*.

§ 89. R. IV, pl. X obv., l. 53, on lit *Ištar eliya*

isbus va marsiš [cuneiform]. Comment devons-nous lire ce dernier verbe : *ušemananni*, ainsi que l'a fait M. Lenormant, ou bien *ušenis-anni*, comme le veut M. Hommel? En second lieu, si nous transcrivons *ušeman-anni*, avec M. Lenormant, faut-il adopter sa traduction « m'a troublé »? Telles sont les questions que je me propose d'examiner dans le présent paragraphe.

Tout d'abord, rejetons la lecture de M. Hommel. L'idéogramme de notre verbe étant [cuneiform], et ce même idéogramme étant exprimé R. IV, pl. XXIV, n° 3, l. 41, par la deuxième pers. du masc. sing. du kàl *têmê*, nul doute qu'il ne faille prononcer *ušeman-anni*, aoriste énergique, du safel d'une racine *emu*. La désinence *an* d'*ušeman* est naturellement la même qu'on retrouve, en arabe, à l'aoriste énergique يَفْعَلَنْ. Un autre exemple d'aoriste énergique en assyrien nous est fourni par la phrase *qubê aqabbî mamman al išiman-anni* (R. IV, pl. X, rev., l. 1) « je profère des paroles (plaintives), mais personne ne m'entend ».

Quant au sens du verbe *emu*, il nous est indiqué par le passage précité de R. IV, pl. XXIV, n° 3, l. 39 et 41, où nous voyons que les expressions *tilânîš tamnû* et *kima ṭiṭi têmê* sont parfaitement équivalentes. *Tilânîš tamnû* signifie, comme le savent tous les assyriologues, « tu as réduit en monceaux de décombres, » car le verbe *manû* « compter » revêt l'acception de « réduire en » dans les locutions *šallâtiš imnû* « il a réduit en captivité », *zakikiš imnû* « il a réduit en poussière », etc. Or il est visible que *kima*

ṭiṭi têmê est formé précisément comme *tilâniš tamnû*. En effet *kima ṭiṭi*, qu'on pourrait remplacer par *ṭiṭiš*, veut dire « comme de la boue, de la terre; en boue, en terre », et *têmê* remplace *tamnû*. Donc le verbe *emu* se rendra, suivant les cas, par « réduire en » ou par « traiter comme ». La nuance de traiter est celle qui convient dans le premier passage : *Ištar eliya isbuṣ va marsiš ušeman-anni*. D'après les observations qui viennent d'être faites, cette phrase signifie évidemment « Istar s'est fâchée contre moi et m'a maltraité ». Ainsi, le safel d'*emu* a le même sens que le *kâl*.

NOUVELLES ET MÉLANGES.

SOCIÉTÉ ASIATIQUE.

SÉANCE DU 9 AVRIL 1880.

La séance est ouverte à huit heures par M. Regnier, président. Le procès-verbal est lu et adopté.

Est reçu membre de la Société :

M. Vinson, chargé du cours de tamoul à l'École des langues orientales vivantes, présenté par MM. Schefer et Barbier de Meynard.

Il est donné lecture d'une lettre de M. le Ministre de l'Instruction publique, qui adresse à la Société le Catalogue ma-

nuscrit des livres arabes et persans imprimés à Bombay, de 1862 à 1879.

M. Ad. Regnier offre, de la part de Mme Mohl, un exemplaire des Rapports annuels de feu J. Mohl, réunis sous le titre de *Vingt-sept ans d'histoire des études orientales*. Paris, Reinwald, 1880, 2 vol. in-8°. M. Regnier rappelle en quelques mots l'importance de ces documents si honorables pour la Société asiatique, et les services que cette réimpression est destinée à rendre au public savant. Le Conseil charge le Secrétaire-adjoint de transmettre ses remerciements à la veuve de son ancien et regretté président.

M. J. Oppert met sous les yeux du Conseil une brique assyrienne de l'an 558 avant J. C.; c'est un document juridique agraire, dont il se borne à donner une analyse succincte, en promettant d'en publier la traduction complète dans le *Journal asiatique*. Le même savant communique une note relative à l'ère de Nabonassar, qui sera insérée comme annexe à la suite du procès-verbal de la séance.

M. Guyard présente quelques observations sur les inscriptions en caractères cunéiformes de Van. Après avoir signalé les erreurs du déchiffrement de M. Mordtmann, il propose à son tour un essai d'interprétation de certaine formule de ces inscriptions. La communication de M. Guyard sera également ajoutée au procès-verbal.

M. Halévy présente quelques observations sur les noms des princes coalisés contre Essarhadon II, dernier roi de Ninive. Une inscription rapportée par G. Smith relate que *Kastaritu* (alias *Kastarittu*), seigneur de *Karkassi*, et Mamitiarsu (alias *Mamit-arsu*), seigneur des Mèdes, envahirent l'Assyrie à la tête d'une armée composée de Mèdes, de Maniens (Arméniens), et de Gimiriens (Cymériens ou Scythes). Ces derniers, pillards nomades et venus de loin, ne s'étaient jamais fixés dans des villes. Le seigneur de Karkassi devait donc être de nationalité arménienne, et la ville de Karkassi devait être située

en Arménie. Ces faits conduisent M. Halévy à identifier Karkassi avec la ville arménienne connue sous le nom de *Carcathiocerta* (alias *Carcasiocerta*). Quant au nom du prince mède, écrit *Mamitarsu* et pouvant se lire *Wawitarsu*, M. Halévy rappelle l'habitude orthographique de plusieurs peuples d'exprimer le son *v* par deux *u*. La forme *Wawitarsu* exprimerait donc l'articulation *Vitarsu* qui représente visiblement le nom du héros *Guderz*, dont la forme pehlevie est *Vidarz*. La légende qui fait de Guderz un général des anciens rois d'Iran aurait ainsi un fond historique.

La séance est levée à dix heures.

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 12 MARS.

M. Clermont-Ganneau rappelle que, dans sa communication à la dernière séance, il avait déjà été amené à supposer que le nom du dieu phénico-cypriote פמי, qui entre dans la composition du nom propre *Poumayyaton*, transformé en ΠΥΓΜΑΛΙΩΝ par les copistes grecs (partant d'une transcription ΠΥΜΜΑΙΑΤΩΝ), devait se prononcer *Poummay*, פמי, avec un *daguech* dans le *mem*, et que cette réduplication pouvait indiquer l'assimilation au *mem* suivant d'une radicale médiale primitive, telle que ג, ד, ב, ט, נ, ר, ת. Il estime qu'il faut, en outre, comparer ce vocable divin à שדי, *Chaddaï*[1], et que toutes les explications qu'on a proposées de ce dernier vocable, fort obscur, désignant le Dieu suprême, chez les Hébreux, doivent être essayées pour פמי. Il propose, dans la deuxième inscription d'Idalion, de voir dans les mots באדיל, non pas, comme on l'a fait jusqu'ici, l'indication circonstancielle du lieu où a été fait et exécuté le vœu du roi Melikyaton, mais une apposition se rapportant au dieu רשף מכל = (Apollon Amycléen), dont le nom précède immédiatement : Recheph-mekil *en Idalie;* ce serait un dé-

[1] Cf. *Adonaï* = Adonis. El-Chaddaï : cf. פמי-עליון = Pygmalion. Il y a des noms propres hébreux composés avec *Chaddaï*, comme il y en a de phéniciens composés avec *Poumay* ou *Pommay*.

terminatif tonique de même espèce et de même forme que : בע(ל) שמם באי נצם, Baa(l)-chamaïm *en Aï-niṣṣim* de l'inscription d'Enosim en Sardaigne; בעל חמן באלתברם, Baal Hammon *en Altaburis*, etc... Dans la cinquième d'Idalie, il faut peut-être lire le nom de mois si difficile à déchiffrer : חזר = חזרן, *juin;* cette forme paraît avoir été usitée particulièrement à Héliopolis, où, d'après l'*Hemerologion* de Florence, l'on prononçait EZHP (cf. Ὀζίρ).

ANNEXE AU PROCÈS-VERBAL DE LA SÉANCE DU 9 AVRIL.

Les études que M. Oppert a faites sur les textes juridiques datés et originaires de Babylone, qui se trouvent en si grand nombre dans les collections d'Europe, l'ont amené à s'occuper de la question des dates en elles-mêmes, et surtout à examiner la question si obscure de l'ère de Nabonassar. Qui fut Nabonassar ou Nabonnassar, comme l'écrivent les textes de Ptolémée? Quelle est l'origine de cette époque qui se trouve encore aujourd'hui citée dans tant de calendriers?

L'ère de Nabonassar a été illustrée par Hipparque et ensuite par Ptolémée, les deux plus grands astronomes de l'antiquité. Ils vivaient à Alexandrie, à trois siècles de distance, et ont employé cette ère pour leurs calculs astronomiques. Ils ont choisi cette computation, parce qu'elle permet de compter les jours écoulés entre deux événements; les années sont des années vagues de trois cent soixante-cinq jours, divisées en douze mois, désignés par leurs noms égyptiens, de trente jours, plus cinq jours épagomènes. L'année retarde donc d'un jour en quatre ans, ou d'une année entière en quatorze cent soixante ans, ce qui est le *cycle sothiaque.* Le 1er toth, le premier jour de l'année, tomba en 1322 avant J. C. le 20 juillet julien, 8 juillet grégorien, époque aux alentours de laquelle l'étoile de Sirius redevint visible le matin dans les rayons du soleil levant. En faisant le compte, on verra que dans l'année de l'époque de Nabonassar, 747 avant J. C. 746

(9254), le 1er toth a dû tomber le mercredi 26 février julien, 18 grégorien. Or l'ère de Nabonassar commence par cette date; elle se rattache donc à la période sothiaque qui, selon le passage célèbre de Censorin, a fini le 20 juillet 139.

Le même Censorin, qui écrivait en 238, nous dit que Nabonassar était un roi égyptien, et il ajoute que l'année de la rédaction de son ouvrage était la neuf cent quatre-vingt-sixième; il a dû écrire son livre après le 25 juin de cette année. Néanmoins, le Syncelle parle de Nabonassar comme d'un roi de Babylone qui aurait détruit tous les documents de ses prédécesseurs pour qu'on datât les temps de son règne. Les rois qui le suivent dans le canon de Ptolémée sont en partie connus comme rois de Babylone par les inscriptions, et jusqu'ici la liste qu'on appelle le *Canon* a été trouvée tellement conforme aux textes, qu'on ne peut douter que dans ce document nous n'avons le seul texte historique grec sur la suite des rois de Babylone. Il n'a pas encore été trouvé en faute, et il forme la base de la chronologie assyrienne, qui, sans lui, se trouverait complètement suspendue dans le vide.

De plus, le nom de Nabonassar est assyrien, et a été identifié par M. Oppert au *Nabu-naṣir* «Nebo protège» des inscriptions babyloniennes. Mais il ne se trouve pas là où précisément il devrait se trouver, dans les textes de son contemporain Teglathphalasar.

Ce prince régna en Assyrie depuis le 13 iyar (mai) 744 jusqu'en 726. Il cite comme contemporain Nadin, le Nadius de Ptolémée, il se dit dans ces textes *roi de Babylone*. Il détruisit les monuments de ses prédécesseurs et fut puni de même sorte, car si nous possédons quelques maigres textes de ce roi si intéressant pour nous à cause de ses rapports avec Israël et Juda, ce n'est certes pas la faute de ses successeurs de la souche de Sargon. Teglathphalasar, dans l'une de ses premières inscriptions, parle des sacrifices qu'il a faits dans Babylone; or, c'était *pendant le règne* du soi-disant Nabonassar. Quoiqu'il répugne à M. Oppert d'adopter l'opinion de ceux qui croient que deux personnes qui ont vécu à la

même époque doivent être le même individu, il se voit amené à croire possible que Teglathphalasar se soit appelé Nabunasir avant d'être roi d'Assyrie, et avant de prendre le nom royal de *Taklat-habal-asir* (*asir*, non *esarra!*), que cet usurpateur ne pouvait avoir porté dès sa naissance.

Cette prise de possession d'Assyrie doit être postérieure à l'époque de Nabonassar, car il n'est pas possible d'y reporter l'éponymat de *Nabu-bel-naṣir*[1], préfet d'Arrapachitis, dans lequel Teglathphalasar monta sur le trône de Ninive. Ce qui est extrêmement curieux, c'est que la réouverture de l'éponymie après l'interruption[2], et le commencement d'une nouvelle ère sont marqués par un nom, sinon identique, au moins presque égal, appliqué quelquefois à la même personne qui portait l'autre désignation. C'est une coïncidence que l'on n'a pas remarquée, que nous sachions.

Ce préfet d'Arrapachitis serait-il le même que Teglathphalasar? Cela pourrait sembler douteux, mais la mention : «Nabu-bel-naṣir, préfet d'Arrapachitis, le 13 iyar, Teglathphalasar s'assit sur le trône», n'y est pas absolument contraire. Une objection plus grave serait celle-ci : Comment un roi de Babylone pourrait-il figurer trois années après son avènement comme préfet d'une province en Assyrie?

L'hypothèse de l'identité de Teglathphalasar et de Nabonassar mérite encore une étude spéciale; elle pourra être infirmée par des découvertes ultérieures, mais elle se recommande à bien des titres.

L'ère de Nabonassar commence une série de computations par jours : c'est pour cela qu'elle est devenue une ère. Quand Hipparque fixait les mouvements de la lune, par ces observations babyloniennes, et plaçait la première éclipse lunaire au 29 toth de la première année de Mardokempad ou de la vingt-septième année de Nabonassar, il devait avoir devant

[1] C'est ainsi qu'il faut lire, et non pas *Nabu-bel-uṣur*, comme M. Oppert prononçait autrefois. Ce nom et ses analogues ne signifient pas «Dieu protège le maître», mais «le Dieu est le maître protecteur».

[2] Cette interruption est maintenant mathématiquement prouvée.

lui un texte babylonien qui lui expliquait comment on avait à comprendre le 15 adar de la première année de Merodachbaladan. Il est probable que depuis Nabonassar on pouvait avec sûreté calculer les jours du calendrier lunaire de Babylone, par une réglementation des mois embolismiques. Cette réforme datait de 747, avènement de Nabonassar, et c'est pour cela qu'on a choisi l'année. Le comput est purement égyptien pour les mois, quoique la période sothiaque ait dû exister en Assyrie également. Nous avons des tablettes remplies de chiffres qui sont encore pour nous une énigme, mais qui se rapportent sûrement à des problèmes astronomiques.

Il est donc probable que l'époque de Nabonassar, telle qu'elle est, c'est-à-dire le 26 février, se rattache à l'*année* de l'époque babylonienne, et non pas au jour; le jour du 26 février ne s'explique pas par une néoménie, mais il est le premier toth de l'année 576 du cycle sothiaque. Cette année a pu commencer vingt-quatre jours plus tard, avec le 1er nisan (22 mars), quelques jours avant l'équinoxe vernal, et c'est de ce jour-là que la réforme permettait à Hipparque de compter les jours. Il est encore possible qu'une raison quelconque fit antidater de quelques lunaisons le vrai avènement de Nabonassar, qui, dans ce cas, serait Teglathphalasar. Mais si le nom de Nabonassar était véritablement celui du préfet d'Arrapachitis, *Nabu-bel-naṣir,* il n'aurait pas seulement donné son nom à l'année de la restauration des éponymes, et ce serait lui qui se serait illustré par l'époque de l'ère de Nabonassar.

C'est à l'avenir de porter son verdict sur cette question.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par le Comité de rédaction. *Journal des Savants,* n° de mars 1880. In-4°.

Par l'Académie. *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg,* t. XXVII, nos 4 et 5. In-4°.

Par la Société. *American oriental Society.* Proceedings. October 1878 — October 1879.

Par la Société. *Bulletin de la Société de géographie,* nos de janvier et de février 1880. In-8°.

— *Le Globe.* Organe de la Société de géographie de Genève, t. XVIII, liv. IV. 1879. In-8°.

Par l'auteur. *Le dix-septième chapitre du Bhâratîya-Nâṭya-Çâstra,* intitulé Vâg-Abhinaya, publié pour la première fois par P. Regnaud. Paris, E. Leroux, 1880. In-4° (Extr. des Annales du musée Guimet, t. I).

— *Cours d'histoire annamite,* par P.-J.-B. Tru'o'ng-Vînh-Ky. 2e vol. Saïgon, 1879. In-12, 278 pages.

— *Dictionnaire français-arabe* (arabe vulgaire; arabe grammatical), par M. Ed. Gasselin. 1er fasc. Paris, E. Leroux, 1880. In-4°.

Par Mme Ve Mohl. *Vingt-sept ans d'histoire des études orientales.* Rapports faits à la Société asiatique de Paris, de 1848 à 1867, par Jules Mohl. Ouvrage publié par sa veuve. Paris, C. Reinwald, 1879 à 1880. In-8°, XLVII-558; 768 pages.

Par l'auteur. *Biblioteca arabo-sicula*...da Michele Amari. Torino, E. Loescher, 1880. Vol. I°, LXXXIII-568 pages.

— *Manuel de la langue persane vulgaire.* Vocabulaire français, anglais et persan, avec la prononciation figurée, précédé d'un abrégé de grammaire et suivi de dialogues, par Stanislas Guyard. Paris, Maisonneuve, 1880. In-12, 2-XXXI-256 pages.

— *Tableaux de numismatique musulmane,* par N. Siouffi. Mossoul, 1880. 2 pl.

Par M. Foucaux. *Le mot base de la raison et source de ses progrès,* par C.-A.-L. Letellier. Paris-Caen, 1875. In-8°, 259 pages.

Par l'auteur. *Buddhist Architecture : Jellalabad,* by W. Simpson, London, 1880. In-4°, p. 37-64.

Par M. Clément Huart. *Catalogue and price list of publications of the American mission press Beirut.* Beirut, 1879. In-12.

Par M. Clément Huart. *Catalogue de l'imprimerie catholique des PP. missionnaires de la Compagnie de Jésus en Syrie.* Beyrouth, 1879. In-8°.

OUVRAGES ACQUIS PAR SOUSCRIPTION.

Annales auctore Abu Djafar Mohammed Ibn Djarir At-Tabari, quos edd. J. Barth, Th. Nœldeke, O. Loth, E. Prym, H. Thorbecke, S. Fraenkel, J. Guidi, D. H. Müller, M. Th. Houtsma, S. Guyard, V. Rosen et M. J. de Goeje. I (p. 321-640). Lugd. Bat., E. J. Brill, 1880. In-8°.

A Dora d'Istria gli Albanesi canti, pubblicati per cura di D. C. Livorno, 1870. In-12, 124 pages.

Vikramorvaçi. Ourvaçi donnée pour prix de l'héroïsme. Drame en cinq actes de Kalidasa, traduit du sanscrit par Ph. Ed. Foucaux. Paris, Ern. Leroux, 1879, In-12. 137 pages.

SÉANCE DU 14 MAI 1880.

La séance est ouverte à huit heures par M. Ad. Regnier, président.

Le procès-verbal est lu et adopté.

Est reçu membre de la Société :

M. Lombard, ancien officier des bureaux arabes, présenté par MM. Schefer et Gasselin.

M. Gasselin, présent à la séance, offre le deuxième fascicule de son *Dictionnaire français-arabe,* et reçoit les remerciements du Conseil.

M. Clermont-Ganneau présente un cachet phénicien, appartenant à M. Schlumberger. Ce cachet en agate renferme en caractères très lisibles les mots לעבד חורן « à l'esclave de Hourân »; ce dernier mot serait le nom d'une divinité, et M. Ganneau inclinerait à y voir le nom même de la contrée du Haurân, nom qui se retrouve sous la forme *Horonaïn* dans la stèle de Mésa. Ce serait un exemple nouveau à ajouter aux

noms de localités divinisés ou héroïsés, comme le nom biblique *Balaq*, conservé encore aujourd'hui sous la forme بلقاء.

M. Halévy, après avoir cité de nouveaux faits à l'appui de l'origine qu'il attribue au nom de l'île de *Tilmoun* « graisse, fécondité » (voir *Journal asiat.*, janvier 1880, p. 90), expose le résultat de ses recherches sur le nom d'un ancien roi qui se lit *Ur-Babi* sur les tablettes assyriennes, c'est-à-dire « serviteur de Babi ». D'après M. Halévy, il faudrait voir dans ce dernier mot le nom d'une divinité des eaux, qui se serait conservé en grec sous la forme *βαβεία* (inscriptions Waddington).

M. Clermont-Ganneau signale un travail de M. Mordtmann sur le même sujet.

En réponse aux observations de M. Halévy, M. Oppert expose brièvement les raisons qui le déterminent à maintenir son interprétation de l'étymologie de *Dilmoun*. Il donne ensuite lecture d'un curieux contrat trouvé sur une tablette babylonienne. (Voir ci-après, annexe au procès-verbal.)

M. de Charencey présente quelques observations sur les rapports des chiffres yucatèques avec certains chiffres chinois. Il ajoute que, dans le ms. Troano, le *kal* ou *agrafe* lui paraît indiquer le nombre 20 (*kal* en yucatèque), et le cartouche à trois pointes le nombre 60 ou *oxkal*.

La séance est levée à neuf heures et demie.

OUVRAGES OFFERTS À LA SOCIÉTÉ.

Par la Société. *Journal of the Asiatic Society of Bengal*, vol. XLVIII, part I, n° IV. Calcutta, 1879. In-8°.

— *Proceedings* of the same, n° 1, january 1880. In-8°.

Bibliotheca indica. *Prithirája Rásau*, part II, fasc. III. In-8°. Calcutta, 1879.

— *Bhámati*, fasc. VII. In-8°. Calcutta, 1879.

— *Váyu Puráṇa*, fasc. II. In-8°. Calcutta, 1879.

— *Chaturvarga-Chintámaṇi*, vol. II, part. II, fasc. XI. In-8°. Calcutta, 1879.

Bibliotheca indica. *Gobhilíya Gṛihya Sútra*, fasc. X. In-8°. Calcutta, 1879.

Par la Société. *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, new series, vol. XI, part III; vol. XII, part I. London, 1879-1880. In-8°.

— *Proceedings of the Royal geographical Society*, December, and Index for 1879; January to March 1880. London. In-8°.

Par l'Académie. *Mémoires de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg*, t. XXV, n° 5. In-4°.

Par la Société. *Mittheilungen der deutschen Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens*. Februar 1880. Yokohama. In-4° obl.

Par le comité de rédaction. *Journal des Savants*, avril 1880. Paris. In-8°.

Par la Société. *Journal of the American oriental Society*. Vol. X, number II. New-Haven, 1880. In-8°.

Par l'éditeur. *Revista de Arqueologia española*, núm. 1, 1880. Madrid. In-8°.

— *Revista de Ciencias históricas publicada por S. Sampere y Miquel*, abril 1880. Barcelona. In-8°.

Par l'auteur. *A Guide to the Tablets in a temple of Confucius*, by T. Watters. Shanghaï, 1879. In-8°, xx-259 p.

— *Réponse aux critiques de l'Uranographie chinoise*, par G. Schlegel. La Haye, M. Nijhoff, 1880. In-8°, 23 p.

Par le gouvernement du Bengal. *Notices of sanskrit mss.*, by Rájendralála Mitra. Vol. V, part I. Calcutta, 1879. In-8°.

Par l'auteur. *Dictionnaire français-arabe* (arabe vulgaire, arabe grammatical), par M. Ed. Gasselin. Fasc. II, Paris, E. Leroux, 1880. Gr. in-4°.

— *A Classified Index to the sanskrit mss. in the palace at Tanjore*, by A. C. Burnell. Part I: Vedic and technical literature. Part II: Philosophy and Law. London, Trübner, 1879. In-4°, 1-160 p.

— *Tableaux de la numismatique musulmane*, par E. Siouffi (suite). Mossoul, 1880. 4 tableaux.

LES INSCRIPTIONS DE VAN.

Les inscriptions du lac de Van, écrites en caractères cunéiformes assyriens, mais rédigées en une langue inconnue, ont déjà été l'objet de plusieurs travaux infructueux. Le plus important, celui de M. Mordtmann, intitulé *Entzifferung und Erklärung der armenischen Keilinschriften von Van und der Umgegend,* a paru dans le tome XXVI du *Journal de la Société orientale allemande.* C'est à l'arménien que s'adresse M. Mordtmann pour trouver la clef du déchiffrement. Après avoir passé en revue tous les signes du syllabaire et les avoir rapprochés de ceux du syllabaire assyrien, l'auteur transcrit chaque inscription en caractères romains. La comparaison de ces inscriptions entre elles lui fournit un certain nombre de suffixes et désinences variables venant à la suite de groupes identiques, dans lesquels M. Mordtmann voit avec raison des thèmes. Ces thèmes, il les compare avec l'arménien, et au besoin avec le pehlvi, le persan et d'autres langues indo-européennes, et il s'efforce ainsi d'en déduire le sens qu'il applique ensuite à l'interprétation.

Pour que la méthode suivie par M. Mordtmann fût irréprochable, j'entends au point de vue de la logique pure, il eût fallu tout au moins que les valeurs syllabiques attribuées par lui aux caractères cunéiformes de Van eussent été placées hors de doute. Il est clair, en effet, que toute erreur de lecture doit se multiplier par le nombre des mots dans lesquels figure un même caractère. Or la transcription adoptée par M. Mordtmann prête le flanc à de nombreuses critiques. Ainsi, le caractère qu'il lit *ak* doit se lire *kak;* celui qu'il lit *gan,* , doit se lire *ḥi,* car il s'échange souvent avec le *ḥi* ordinaire, . Il est vrai que M. Mordtmann transcrit ce dernier par *na.* Dans les complexes *gi-ni* et *ḥi-ni,* M. Mordtmann a vu la syllabe *kun.* Le , *ku,* a été arbitrairement lu *tu;* le *šu,* , *ḥu;* le *ṭe,* , *an;* le *tu,* , *it;* le *na,* , *ma* et *va;* le *še,* , *zi.* Et comme ces signes

sont d'un emploi fréquent, c'est sur des mots défigurés qu'opère la plupart du temps M. Mordtmann.

En second lieu, l'auteur n'a pas tiré tout le parti possible des nombreux idéogrammes, identiques à ceux de l'assyrien, qui se retrouvent dans nos inscriptions. A la marche de ces idéogrammes, on reconnaît tout d'abord que les inscriptions de Van ont été calquées sur un prototype assyrien[1]. En assyrien tout texte historique débute par une invocation aux dieux; puis le roi se nomme, énumère les pays contre lesquels il marche, cite les villes qu'il a détruites et brûlées, dénombre le butin qu'il a conquis sur l'ennemi en or, argent, esclaves mâles et femelles, troupeaux de bœufs et de moutons, etc. En dernier lieu vient une formule de malédiction contre quiconque briserait, enlèverait, jetterait à l'eau ou dans le feu, ou ensevelirait la stèle sur laquelle sont relatés tous ces exploits : les dieux sont priés de détruire le nom, la famille et la race du profanateur. Or les noms de divinité, de personne, de pays et de ville, les esclaves, les bœufs, les moutons, les stèles, etc. sont invariablement déterminés par un idéogramme spécial.

Dans les inscriptions de Van, les mêmes idéogrammes reviennent dans le même ordre. Par exemple, à la suite de l'idéogramme des villes se trouve celui du verbe *brûler*, , avec un complément phonétique *bi*, qui est celui de la première personne du prétérit. M. Mordtmann n'a pas reconnu cet idéogramme : il l'a lu phonétiquement, en le décomposant, *ḫu-aš*.

Il résulte de ce qui précède, qu'avant de chercher à quelle famille de la langue appartient l'idiome de Van, il serait bon de s'assurer de la lecture exacte des inscriptions, et surtout de comparer ces textes à ceux des rois assyriens, afin de tenter d'en identifier les formules communes.

Un premier examen m'a conduit à une observation dont je crois devoir faire profiter ceux qui aborderont cette étude.

[1] Voir les *Lettres assyriologiques* de M. Lenormant.

Je crois avoir découvert la formule finale de malédiction contre les destructeurs des stèles.

En voici la transcription[1] :

aluše
ini dupte pardaie
aluše pipardaie
aluše ainei
inida dudaie
tiudae u da i par ri
aluše udaeše
tiudae ieše zadubi
aluše gei inukani
esinini tiudae
auiei ippardaie
parrinini AN Haldiše
AN IM-še AN UT-še AN MES-še
mani ar i zi i
? ? šu AN UT-ni peini
mei arhi-urudani
mei inaini mei nara
auie uludae

C'est le mot *dupte* qui m'a mis sur la voie. M. Mordtmann n'avait pas vu que nous avons là le mot assyrien même qui désigne la stèle, et il prenait le signe ⊨⊏ǀǀǀ pour l'idéogramme de la porte. Si mon hypothèse est fondée, le mot *aluše* voudrait dire « quiconque » ou « ceux qui »; d'où sa fréquente répétition : « quiconque enlèverait (?) cette[2] stèle, quiconque lui ferait ceci, quiconque lui ferait cela, » etc., etc. Et ainsi s'expliquerait également le retour périodique de mots terminés par *daie* ou *dae :* ce seraient des optatifs ou des conditionnels. Une circonstance paraît confirmer ma supposition relativement à *aluše*. Dans un des textes de Schultz, pl. VI, n° XL A, pénult., *aluše* est remplacé par le clou vertical des personnes suivi du complément phonétique *še*.

[1] Les lettres détachées sont celles des mots que je n'ai pu encore isoler.

[2] *Ini* est bien le démonstratif, comme l'a reconnu M. Mordtmann.

Je crois, en outre, pouvoir traduire les mots *auia ippardaie* par « ensevelirait (ou enseveliraient) dans la terre ». Effectivement, le mot *auia* revient à la dernière ligne, et, précisément, les formules assyriennes correspondantes finissent ainsi : « Que les dieux détruisent *sur la terre* son nom, sa famille et sa race. »

Enfin, on remarquera : 1° que les noms et idéogrammes des dieux cités en dernier lieu sont au nominatif, ce qu'indique la désinence *še*; 2° que nous avons trois termes à l'accusatif (désinence *ni*), suivis de *mei*, à savoir, *pienі mei*, *arḫi-urudani mei* et *inani mei*, qui paraissent bien correspondre à l'assyrien « son nom, sa famille et sa race » ou à quelque chose d'analogue [1]; 3° que le dernier mot de l'inscription, lequel, dans notre hypothèse, doit être un verbe signifiant « qu'ils détruisent », se présente à nous avec la désinence *due* dans laquelle nous avons cru reconnaître la marque d'un optatif.

Il resterait maintenant à déterminer le sens de tous les mots de cette formule. Jusqu'ici je n'y ai pu complètement réussir, mais je ne désespère pas de soumettre un jour au Conseil des résultats un peu plus précis.

LES TABLETTES JURIDIQUES DE BABYLONE.

Nous soumettons au public des traductions de quelques tablettes juridiques de Babylone qui donneront à nos successeurs la clef du déchiffrement et de l'interprétation d'une classe entière de documents : ces recherches se rattachent aux premiers efforts faits par nous depuis vingt ans dans nos différentes publications.

Ces documents font revivre une véritable population babylonienne, avec ses individus, ses familles et ses tribus. Les Babyloniens étaient divisés en castes dont chacune avait

[1] *Arḫi-urudani* nous offre deux mots en rapport d'annexion.

un emploi différent; mais, en dehors de ces castes proprement dites, il y avait une grande quantité de tribus plus ou moins nombreuses et plus ou moins considérées qui s'intitulaient du nom de leur chef antique. Ainsi nous avons les hommes (de la tribu de) Nursin, Bassiya, Sinnaṣir, Egibi, Nabunnaï, Bel-edir, Babutu, Dabibi et beaucoup d'autres.

Les personnages sont désignés par leur nom et celui de leur père, puis par la mention de leur caste ou de leur chef de tribu. La filiation est rarement donnée pour le second ascendant, sauf dans les textes des Séleucides où souvent le grand-père est désigné.

Au commencement de nos études, les initiateurs avaient grand'peine à faire admettre les faits aujourd'hui incontestés. Maintenant, ce sont les opinions fausses qui sont acceptées sans scrupules. Ainsi un jeune Anglais a imaginé une maison de Banque qui n'a jamais existé, et qu'il a nommée «Egibi fils et compagnie». Quant aux tablettes, il ne les comprenait pas. Ce ne sont pas des documents commerciaux, mais bien des jugements. Les hommes de la tribu d'Egibi s'y montrent très souvent à côté de personnages d'autres tribus, et ne se distinguent en rien de ces derniers. Il est même impossible de comprendre comment les fausses idées ont fait invasion à tel point qu'on les a fait passer comme des résultats acquis à la science. On a dressé des généalogies, mais on dissimulait un point essentiel, c'est que, si l'on admettait ces opinions, Egibi devrait avoir eu des centaines de fils dans l'espace de trois cents ans, depuis Assurbanhabal (650) jusqu'à Artaxerxès Ochus (350)[1]!

[1] M. Schrader, en combattant M. de Gutschmid, aurait dû éviter une erreur assez étrange. M. Boscawen a fait une liste des dates jusqu'à la fin du règne de Darius seulement; l'académicien de Berlin a parlé avec confiance «des grands livres en argile de la maison Egibi, continués jusqu'à la trente-cinquième année de Darius»! A cette époque, la maison aurait-elle fait faillite? Le fait est que nous possédons des tablettes où on cite les «hommes d'Egibi» sous Xerxès et les Artaxerxès, ce que M. Schrader paraît ignorer. Il est vrai que le même savant parle de la onzième année de Cambyse, sur la foi de fausses lectures, où il est question de la première année

Le fait est que quelques « hommes Egibi » paraissent comme prêteurs, mais d'autres sont débiteurs, et quelquefois ils se font poursuivre, comme des gens qui ne peuvent pas faire honneur à leurs engagements. D'autres figurent parmi les juges qui signent les arrêts, en compagnie des hommes des tribus Nursin, Nabunnaï, Sin-nasir et d'autres. Nulle part il n'est question d'un établissement financier.

Nous faisons suivre la traduction de quelques tablettes : l'une a été publiée par M. Boscawen, les autres par M. Pinches. Ils ont accompagné leurs publications d'une sorte d'interprétation qui ne contient d'exact que les noms de nombre, les prix, les noms propres et les dates; le sens, la *species facti*, ne se trouvent pas rendus. On peut dire sincèrement que la traduction n'en a pas encore été donnée[1].

ACTE DE LOUAGE D'UNE MAISON[2].

« Maison d'Itti-Marduk-balat, fils de Nabu-akhe-idin, homme Egibi. Il l'a louée à l'année pour 5 drachmes d'argent, pour la durée de la vie, à Nabu-irib-habal, fils d'Esaggatu-ziribni, homme Ir-ani, qui donnera un acompte du loyer au commencement de l'année, et le reste de l'argent au milieu de l'année. Il renouvellera les charpentes, et réparera les lézardes des murs. S'il contrevient à ces conditions, il payera dix drachmes d'argent, et il versera cet argent à Nupta, femme d'Itti-Marduk-balat.

de ce roi. Il a sans doute oublié comment on écrit le chiffre *onze*, car autrement il n'aurait pas, sur la foi de chronologistes aussi peu autorisés, écrit des articles sur ce fait chronologique surprenant.

[1] Voir *Transactions of the Society of Biblical archæology*, vol. VI, p. 488.

[2] M. Pinches a publié ce texte en dehors des noms et des mots bien connus; sa version est très inexacte. La condition est : *gusri yusanna badqa asurra izabbat* « trabes renovabit, fissuram parietis reparabit ». M. Pinches traduit sans tenir compte du texte : « The agreement they confirm, a deposit for the amount the latter takes. As deposit 10 shekels of silver the hirer gives ».

« Assistant : Balaṭu, fils de Nabu-nadin, qui est seul assistant [1].

« Marduk-rimanni, actuaire, fils d'Idin-Marduk, homme Nur-Sin.

« Babylone, au mois de (mutilé) le 7[e] jour, l'an de la proclamation de Cambyse, roi de Babylone. »

JUGEMENT CONTRE UN DÉPOSITAIRE [2].

« Deux mines d'argent est le dépôt fait par Itti-Marduk-balat, fils de Nabu-akhē-idin, homme Egibi, ès mains de Nirgal-kin, fils de Bel-nadin-habal, homme Eneru [3], le dépositaire. Celui-ci le rendra à la fin du mois de Tisri et le payera à Itti-Marduk-balat.

« Assistants : Marduk-akh-usur, fils d'Ibna, homme Egibi;

« Kunâ, fils de Nur-sa, homme Irani;

« Itti Nabu-balat, fils d'Um . . . , homme *ban;*

« Nabu-zir-basa, actuaire, fils de Bel-habal-idin, homme Egibi.

« Babylone, au mois de Tisri, le 17[e] jour, de l'année du commencement de la royauté de Nabuchodonosor [4], roi de Babylone. »

[1] Sa *edis*. Le trait (*dis*) n'indique pas que le scribe aurait oublié quelque chose, comme le croit M. Pinches.

[2] M. Boscawen fait de ce petit document une quittance; mais pour cette pièce, on n'a pas besoin de témoin. Il traduit *puquddû* de פקד, qui est le dépôt, par *loan* «prêt», le participe *paqid* «dépositaire» est pour lui le «overseer», inspecteur. Le mot *kit*, qui signifie toujours la *fin* du mois, est pour lui le courant; il semble ignorer que la date contenue dans le corps de l'acte est toujours *antérieure* à la date finale. Le dépôt, il est vrai, est exigible à tout instant : le jugement fixe un terme, après lequel peut-être il était procédé par une sanction pénale contre le dépositaire infidèle.

[3] Ou *Ederu*, mais nous avons, dans l'inscription de Bisoutoun, le nom babylonien d'*Aïniri*.

[4] C'est le pseudo-Nabuchodonosor, fils de Nabonid, dont le vrai nom, selon Darius, dans l'inscription de Bisoutoun, était Nidintabel, fils d'Aïnira. Le texte est d'octobre 521 (9, 480). Voir *Le peuple et la langue des Mèdes*, p. 123 et suiv., 168.

JUGEMENT SUR UNE CONTESTATION.

« Douze mines d'argent et demi (2,812 fr.), créance d'Idin-Marduk, fils de Rasâ, homme Nur-Sin, sur Itti-Marduk balat et Nabu-musetiq-udda, fils de Zirya, homme attaché au prêtre de la Grande Déesse. Cette créance portera des intérêts, pour chaque mine (225 fr.) une drachme (3 $\frac{3}{4}$ fr.) par mois, aux frais des débiteurs : à partir du premier Tebet (janvier), l'intérêt courra à leurs dépens. Au mois de Tammuz (juillet), ils payeront l'argent et les intérêts. Leur demande (reconventionnelle) est écartée[1]; et pour tous les temps à venir ceci est la stipulation[2], que Idin-Marduk reste en possession des biens qu'il a n'importe où[3]. Pour remplir les obligations envers Idin-Marduk, ils payeront en entier l'argent et les intérêts : (ou bien) ils constitueront le nantissement (de la valeur) du double[4].

Assistants : Marduk-irib, fils de Barra, homme Sin-niqut-muçur;

« Gimillu, fils de Nabu-nadin, homme (de la caste) des prêtres de la Grande Déesse,

« Itti-Nabu-balat, actuaire, fils de Marduk-bani-sum, homme Bel-Eneru.

« Babylone, au mois de cislev (décembre), le 25ᵉ jour, l'an

[1] M. Pinches a donné une traduction peu intelligible : *ragmusunu taïr* est « vindicatio eorum recusata est (*cessat*) ». Nous croyons rendre un sérieux service à ce savant, en l'engageant à ne plus se contenter de traductions comme celles-ci : « Their receipt they ask and afterwards the bond (?). (Agreed in) the dwelling of Iddin-Marduk the owner (*et en note* : of the money lent). Whoever, for the completion unto Iddin-Marduk his silver and his interest will pay, notice (?) the two (men) shall send up ».

[2] *Maskanu* n'est pas « dwelling », mais « stipulatio ». Ce n'est pas non plus le chaldaïque משכון « gage », comme on pourrait le supposer.

[3] Nous ne connaissons pas l'exception produite par les débiteurs. Les traducteurs anglais parlent toujours d'un emprunt (*loan*) : toute dette dans leur opinion provient d'un emprunt; mais rien ne dit, ici et ailleurs, que la *causa debendi* ne constitue pas une obligation d'une nature tout autre.

[4] Les débiteurs ne pourront donc pas saisir ces biens en faisant valoir leurs titres.

de la proclamation [1] de Cambyse, roi de Babylone; à ce temps Cyrus, son père, roi des nations (manque quelque chose probablement), était absent. »

ACTE DE VENTE (inédit).

« 24 *gur* de blé est le produit d'un champ de la plaine [2], comprenant des plantations de dattiers, des récoltes et des fourrages : il est situé en haut et en bas du *Nahar-Essu* (Fleuve-Neuf), devant la grande porte de Bel, dans le domaine de Babylone.

« Il est situé :

En long, en haut, vers l'ouest, avoisinant : Silim-Bel, fils de Zikar-Nirgal, homme Ibni-el; Marduk-sum-uṣur, fils de Senunu, homme Bel-eneru; Nabu-habal iddin, fils de Marduk-saveani [3], homme *ban;* Kalba, fils de Zakiru, homme Bel-eneru [4].

« En long, en bas vers l'est, avoisinant Nabu-eris, fils de Sulâ, homme Sin-nadin-sumi.

« En large, en haut, vers le nord, avoisinant le champ du domaine royal.

« En large, en bas, vers le sud, avoisinant le *makallu* des cinquantaines [5].

« En tout, 24 *gur* de blé contenus dans ce champ, à savoir :

« 2 *gur* de blé et des fruits des grands dattiers, à raison de $6\frac{2}{3}$ omer (*saḥia*) de blé pour une drachme d'argent, ce qui fait 9 mines d'argent [6].

[1] C'est 𒌋 *lal*, et c'est la première année. Le chiffre *onze* est toujours écrit 𒌋𒁹, en deux signes, de 𒌋 dix et 𒁹 un. Mettre la onzième année de Cambyse dans la dernière de Cyrus, est tout bonnement une erreur.

[2] C'est le signe *ṣir*, [signe cunéiforme], que je n'avais pas compris quand je traduisais le caillou de Michaux.

[3] *Sic!* est-ce qu'il faudrait lire, malgré le signe royal, *Marduk-nis-ani?*

[4] Ou Bel-ederu.

[5] Difficile à interpréter.

[6] *Kilalbi*, mis après le compte. Un *gur* contient donc 1,800 *saḥia*. Un *gur za* 324 épha; un *gur as* 180 épha 7 omer, ou 1,807 omer : c'est le *gur* surplein.

« 1 *gur za*, et un *demi*, 4 epha de blé d'*iṣtakizani*[1], à raison de 2 epha de blé pour une drachme d'argent, ce qui fait 2 $\frac{2}{3}$ mines 7 drachmes d'argent.

« Et 20 *gur as*, 12 epha de blé du champ des récoltes et des fourrages, à raison d'un *demi* de blé pour une drachme d'argent, ce qui fait 10 mines 4 $\frac{1}{3}$ drachmes d'argent.

« Contractant avec Marduk-sakin-ṣum, Basā-Marduk, Nabu-akh-usur et Nabu-edir-napsati, fils de Marduk-edir, homme Ediru : Nabu-akhē-iddin, fils de Sulā, homme Egibi, s'est proclamé acheteur, et leur a donné, comme le prix payé d'après la valeur totale : 21 mines 51 $\frac{1}{3}$ drachmes d'argent.

« Et il leur a accordé, en forme de don supplémentaire[2] : $\frac{1}{3}$ mine 8 $\frac{2}{3}$ drachmes d'argent.

« Donc, la somme totale de 22 $\frac{1}{3}$ mines d'argent, dont quittance[3] est entre les mains de Nabu-akhē-iddin, fils de Sulā, homme Egibi. Marduk-sakin-sum, Basā-Marduk, Nabu-akh-uṣur, et Nabu-edir-napsati, fils de Marduk-edir, homme Ediru, ont été payés et désintéressés[4] du prix de leur champ par la somme intégrale. Il n'y aura pas d'action vindicatoire[5], ni retour ; et mutuellement ils ne feront pas d'action. Si jamais parmi les frères ou leurs fils, de la branche mâle ou femelle[6], quelqu'un parmi les hommes Ediru[7] intente une action en revendication, en disant : « Ce champ n'a pas été vendu, l'argent n'a pas été versé » : alors le récriminant[8] payera le prix

[1] Peut-être *iṣtarani ?*

[2] *Ki atar*, pour compléter une somme ronde. Le mot signifie « supplément », hébreu יתר.

[3] *Sibir*ʿ l'hébreu שובר, « quittance ».

[4] *Maḫru aplu.*

[5] *Rugummā ul isu* : le signe *ḫum, lum*, a la valeur de *gum*, puisqu'il change avec *gu um* dans ce terme.

[6] *Kimti nisutu* (sic) *u salātu.*

[7] Cela est très intéressant : on voit que le droit de succession et de revendication s'étendait à la tribu entière : dans un autre texte intervient toute la tribu des nisi *us bar* « tisserands ».

[8] *Paqiranu*, de פקר, racine assyrienne ayant le sens de « s'opposer », tandis que רגם veut dire « vindicare ».

entier, et sera, au surplus, passible de le payer douze fois.

« Le prix de ce champ sera entièrement réservé pour les bœufs du trésor de Merodach [1], et il incombera à Marduk-sakin-sum et ses frères, les fils de Marduk-edin, homme Ediru. Au bénéfice du dieu Mérodach, il profitera au champ de E-saggatu [2].

« Pour la confirmation (*kanaku*), il a été fait cet original autographe :

« Par-devant Musezib-Bel, *saku* de Babylone, fils d'Eli-ili, homme Rim-Marduk;

« Rimut-bel-ili, juge, homme Sisbani;

« Nirgal-musesir, juge, grand chef *banu;*

« Marduk-sakin-sum, juge, homme (nommé) le père de la maison;

« Marduk-sakin-sum, juge, homme Ansiskak-ma-ansé [3];

« Zikar-Gula, juge, homme Bin-usarib;

« Gimil-Gula, juge, homme Ir-anni-Marduk;

« Nabu-iddin, juge, homme Sumsu-damik-Marduk;

« Nabu-mutir gimil, actuaire, homme Gaṭu-antutu [4];

« Susranni-Marduk, actuaire, *nunbar* de la déesse Gula;

« Kabti-ili-Marduk, actuaire, homme Suhaï;

« Nabu-zir-lisir, actuaire, homme Nabunnaï.

« Babylone, au mois de Sebat, le 8e jour de l'année du commencement de la royauté de Nirgal-sar-usur, roi de Babylone.

« Les ongles sont ceux de Marduk-sakin-sum, Basā-Marduk, Nabu-akh-uṣur et Nabu-edir-napsāti, vendeurs du champ, pour tenir lieu de leurs cachets. »

[1] Nous ne pouvons pas expliquer les mots qui se trouvent ici dans le texte.

[2] La Pyramide, aujourd'hui *Babil.* (Voir *Expédition en Mésopotamie*, t. I, p. 177.) On a proposé de lire *E-saggil* ou *E-saggal;* mais ce monument s'écrit sur vingt mille briques toujours *E-saggatu.* Il est possible qu'il se prononce *Samū. E-saggil* peut avoir été ou un autre temple, ou bien un des *esret* ou chapelles de la pyramide. (Voir pierre d'*Aberdees*, 4, 15, traduite dans l'*Expédition en Mésopotamie, l. c.*)

[3] Nous aimons mieux transcrire ce nom que de proposer une prononciation attaquable.

[4] « Sublimis est Deus generator. »

Les cachets des juges et des actuaires sont apposés sur la brique : à droite, probablement la place d'honneur, se trouvent les cachets de Musezib-Marduk, *saku* de Babylone, de Rimut-bel-ili et de Nirgal-musezib, juges.

A gauche, on trouve les cachets de deux Marduk-sakin-sum, tous les deux juges[1], comme le sont Zikar-Gula, Gimil-Gula et Nabu-iddin, dont les cachets suivent.

Sur le bord d'en haut on voit ceux des actuaires Nabu-mutir-gimil et Susranni-Marduk, en bas ceux de Kabti-ili-Marduk, et Nabu-zir-lisir, avec une inscription archaïque qui donne la prononciation de l'idéogramme *šidi*, qui doit être lu *lisir*.

Aux quatre coins, il y a trois coups d'ongles.

La date de l'acte est janvier 558 avant J. C. (9,443), an 189 de Nabonassar, qui avait commencé le 10 janvier julien, 6 janvier grégorien 559 (9,442) ; c'est dans cette année que le roi nommé Neriglissor dans le canon de Ptolemée monta sur le trône. Un texte dit que c'était le 30 sivan : donc l'avènement du monarque eut lieu au mois de mai de cette année.

Le document est d'une très grande importance parce qu'il sert à fixer indubitablement les rapports de quelques mesures de capacité qui se rencontrent fréquemment dans les textes. Nous devons compléter ici les renseignements sur quelques valeurs de mesures cubiques, tels que nous les avons publiés dans notre *Étalon des mesures assyriennes*, p. 61.

Le texte prouve d'abord que le *gur*, la tonne qui servait à jauger les navires, est de 1,800 *saḫia* : car 2 *gur* valent 9 mines ou 540 drachmes, et pour une drachme on a vendu 6 $\frac{2}{3}$ *saḫia*. On déduit d'autres textes que 10 *saḫia* font un *qa*, la base unitaire : donc le *gur* ou *qur* valait 180 *qa*.

Notre texte nous renseigne aussi sur le *paraś* (écrit *bar*), le « demi », c'est le sextuple du *qa* (60 *saḫia*) : donc l'unité plus élevée est de 12 *qa*; c'est peut-être le *imer* ou *homer* hébreu.

[1] Il y a donc dans ce texte *trois* personnages qui portent tous les trois le même nom de Marduk-sakin-sum « Mérodach fixe le nom ».

Nous avons dans le texte les proportions suivantes :

La somme totale, 24 *gur*........................ 4320 *qa*
Elle se partage ainsi :
2 *gur* valant 540 drachmes, à $6\frac{2}{3}$ *sahia* la drachme. 360 *qa*
1 *gur za*, 1 *bar*, 4 *qa*, valant 167 drachmes, à 2 *qa* la drachme.................................. 334
20 *gur as*, 12 *qa*, valant $604\frac{1}{3}$ drachmes, à 6 *qa*... 3626

Ce qui donne en effet la somme totale de......... 4320 *qa*

Les chiffres des drachmes étant vérifiés par l'addition contenue dans le texte, nous aurons donc une base certaine. On trouve ainsi que le *gur za* est de 324 *qa*, et le *gur as* (le *gur* surplein) de 180 *qa* et 7 *sahia*.

D'après un autre texte, pour 1 *pi*, on a payé 96 drachmes, à $3\frac{3}{4}$ *sahia* la drachme; donc le *pi* n'est pas le triple du *qa*, comme je l'avais supposé, mais il contient 36 *qa*, 360 *sahia*. Ces 360 *sahia* se décomposent en :

1 *as* et 22 *qa* 7 *sahia*,
3 *qa* 3 *sahia*;

donc 1 *as* équivaut à 10 *qa*, ou à 100 *sahia*.

Dans un troisième texte, on paye un 3 *qa* 9 *sahia* par 4 mines $10\frac{2}{3}$ drachmes, à $3\frac{3}{4}$ (ou 3 et 3 *ribātu*) *sahia* la drachme, ce qui donne la quantité de 940 *sahia*[1]. Le volume cherché est donc de 900 *sahia*, 90 *qa* ou un demi-*gur* ordinaire.

Le *gur*, tonnage, de 180 *qa*, avait des variations; il y avait aussi le *gur sa*, de 208 *qa*. Celà résulte d'un texte du Musée britannique que je cite comme vérification. Il y a d'un côté :

5 et demi, 4 *sahia*................. 664 *sahia*.
5 *qa*, 8 *sahia*..................... 58
3 *gur*, un demi, 5 *qa*, 8 *sahia*........ 5518
1 *gur*, 90 *qa*[2], 5 *qa*............... 2910

9150 *sahia*.

[1] On a payé pour 940, mais on n'a livré que 939.
[2] Exprimé par le signe .

Ces 9,150 *saḫia* qui forment l'en-tête de l'acte, y sont exprimés par : 5 *gur*, 1 *as*, 5 *qa*, ce qui est exact (9000 + 100 + 50).

Pour le prix, on trouve :

3 *gur sa*, 1 *pi*, 5 *qa*, 2 *saḫia* : 1108 $\frac{2}{3}$ drachmes, à 6 *saḫia* la drachme....................	6652 *saḫia*.
(ce qui donne pour le *gur sa* : 208 *qa*), 1 *gur sa*, 1 *pi*, 5 *qa*, 8 *saḫia*[1]....................	2498
Ce qui donne également le total de............	9150 *saḫia*.

Nous avons assimilé la *qa* à l'épha, en lui attribuant la valeur d'une demi-coudée cube, à savoir pour Babylone 18^{lit},08789[2]. Cette assimilation du *qa* nous a paru assez élevée à cause des multiples qu'on trouvera plus bas, et nous avons essayé d'y substituer une valeur moins grande; nous avons renoncé à un changement qui se recommandait par la ressemblance du *gur* ou *qur* avec l'hébreu *kor* de 10 éphas. Le *qa* deviendrait le *qab* hébreu, 1^{lit},005, le *saḫia* équivaudrait au décilitre, et le *quart* (*rbat*) : 25 millilitres. L'exiguïté de ces mesures m'a fait revenir à mon idée première : l'*as* égale le *kor* ou le *homer* hébreu de 10 épha, et l'unité supérieure, dont le *demi* est de 6 épha, deviendrait le *imer* ou *homer* babylonien, qui,

[1] Pour cette valeur, il y a une difficulté : on paye trop cher, le *demi* une drachme, et en tout 49 drachmes. Cela ferait 2940 *saḫia* : 1 *gur sa*, 3 *pi*, 6 *qa* ; mais on lit 1 *gur sa* 1 *pi* 5 *qa*. 8 *saḫia* : ce qui produit la somme juste de 9,150 *saḫia*. D'autre part, les sommes d'argent sont contrôlées par l'addition :

	18 1/3 mines	8 2/3 drachmes	ou	1108 2/3	drachmes
	2/3 mines	9 drachmes	ou	49	drachmes
font :	19 mines	17 2/3 drachmes	ou	1157 2/3	drachmes
cadeau :	1 1/3 mines		ou	80	drachmes
total :	20 1/3 mines	7 2/3 drachmes	ou	1237 2/3	drachmes

On le voit, tous les chiffres sont exacts, *et le compte ne l'est pas*. Pour 49 drachmes 2,498 *saḫia* fait 51 (et non 60) *saḫia* la drachme; et à raison d'un *demi* ou de 60 *saḫia*, on avait dû payer 41 $\frac{2}{3}$ drachmes seulement. Le savant P. Strassmaier, à Londres, a eu la bonté de vérifier quelques-uns des chiffres de ma copie.

[2] Nous avons discuté cette question à fond dans notre *État des mesures assyriennes*, extrait du *Journ. asiat.*, 1875.

d'après les textes, doit avoir contenu plus d'une dizaine de cette mesure. Cette idée se recommande encore parce que le *saḥia* deviendrait l'*omer* ou le dixième עשרון hébreu. L'*artaba* de 3 épha se trouverait supprimé, à Babylone, comme dans la Bible. Nous aurions donc :

Le *quart*..........................	0^{lit},4522
L'*omer* (*saḥia*)....................	1 ,8088
L'*épha* ou *bath* (*qa*)...............	18 ,0879
Le demi (*bar*)......................	108 ,5273
Le *homer* (*as*).....................	180 ,8789
Le grand *homer* de Babylone........	217 ,0547
Le triple grand *homer* (*pi*).........	651 ,1641
Le demi-*gur* de 9 homer...........	1627 ,9102
Le *gur* ordinaire..................	3255 ,8203
Le *gur* de 9 *pi*[1]...................	5860 ,4764

Si le *gur* était le *kor* hébreu, il faudrait appliquer aux signes assyriens un 18e de la valeur indiquée; si l'épha est exprimé par le *as*, un 10e, le *qa* serait alors l'*omer*. Mais cela n'est pas probable, car les quantités pour lesquelles on traite dans les documents seraient minimes et, par contre, les prix des denrées deviendraient énormes[2].

Les volumes assyriens correspondants sont aux babyloniens comme le cube de 0^m,27425 à 0^m,2625, c'est-à-dire comme 8 à 7, et plus exactement encore, comme 65 à 57 ou 1048 à 919.

TEXTE D'UN JUGEMENT (inédit).

« Tillilit, la fille de Bel-musezib, le..., parla aux juges de Nabonid, roi de Babylone, ainsi : « Au mois d'Ab de la pre-« mière année de Neriglissor, roi de Babylone, j'ai vendu pour « une demi-mine et 5 drachmes d'argent, Mazuz, mon esclave[3], « à Nabu-akhē-iddin, fils de Sula, homme Egibi. Il m'a de-

[1] C'est peut-être cette quantité qui est exprimée par [illegible].

[2] On payerait pour un litre, selon que la drachme serait forte ou faible, *dix* francs ou *cinq* francs.

[3] *Galla*, le mot qui à Bisoutoun traduit le perse *bañdaka*.

« mandé la livraison[1], et n'a pas donné l'argent. » Les juges ont entendu, et ont mandé Nabu-akhê-iddin devant eux et ont prononcé leur sentence : Nabu-akhê-iddin a rempli honnêtement les obligations qu'il a contractées (litt. liées[2]) avec Tillilit, en payant le prix de Mazaz. Et le juge suprême a imposé le serment à Nabu-zir-lisir (et ses frères ?) : il jura que *leur* (*sic*) mère, Tillilit, avait reçu l'argent. Et ils le remirent devant les juges, et les juges le saisirent. Et ceux-ci ont jugé qu'il fallait enlever à Tillilit la somme d'une demi-mine et 5 drachmes d'argent, en litige, et l'ont donnée[3] à Nabu-akhê-iddin.

« Pour cet arrêt[4] de justice étaient présents :

« Esaggaṭu-sadunu, juge, homme Zikar-Sin ;

« Marduk-akh-usur, juge, homme Ben-yuparu ;

« Musezib-Marduk, juge, homme An-kas-sadu ;

« Nabu-zir-bit-tisir, juge, homme Sulbanu ;

« Bel-yuballit, juge, chef des mille ;

« Nirgal-yusallim, juge, homme Sigua ;

« Nirgal-banunu, actuaire, grand chef architecte.

« Babylone, au mois de Sebat, le 12e jour de l'année de l'avènement de Nabonid, roi de Babylone. »

Sur tous les quatre côtés se trouvent les cachets ; mais, cette fois, les ongles manquent, car il n'y a pas de contractants qui, d'ailleurs, n'avaient pas pour les jugements le *jus sigilli*.

[1] *Uantim*, mot difficile, probablement idéographique ; *tim* signifie *riksu* « lien, obligation ». C'est probablement l'exécution de la stipulation, pour laquelle quelquefois on déposait une somme d'argent. Dans l'espèce, l'exécution est la livraison de l'objet vendu.

[2] *Rikśi sa itti Tillilita inkisu.*

[3] Le procédé est étrange. Il se résume plutôt dans la punition d'avoir dérangé la justice, par une fausse accusation, et dans une sorte de dommages-intérêts pour une atteinte portée à l'honneur du défendeur.

[4] Le mot *esbar, parasu* et *purusti*, littéralement « diviser ». Une femme Bunanit dit aux juges : *esbar sukna* « prononcez une sentence », et Nebo est nommé *paris' purusti* (*esbar*). Il faut une connaissance peu approfondie des textes pour savoir qu'*esbar* ne peut pas se lire *nalbar*, et que ces deux mots ne prouvent pas le changement imaginaire de *s* en *l* devant les labiales, changement appuyé, il est vrai, par l'identité de mots aussi équivalents que le sont les noms Lévi et Samuel.

La date est de janvier 554 avant J. C. (9,447). La veuve Tillilit (peut-être Batlilit) avait déjà eu affaire aux Nabu-akhê-iddin en décembre 559, par un jugement du 23 cislev de la première année de Nériglissor; son mari, Qat-Bel-usabbit, semble être mort dans l'intervalle.

J. Oppert.

